4)

BB

Sogn. 790

Etc Sörensen.

System

der

Christlichen Lehre

von

Dr. Carl Immanuel Nitzsch.

Bogen.
103
II fv

Vierte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Ordinariatsbibliothek * Passau *

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1839.

07 DAA 5(4)

Sr. Hochwürden

Herrn Dr. Friedrich Bleek,

dem hochgeachteten Schriftforscher

und

dem treuen Amtsgenossen

zum Gegengeschenke und in Hoffnung zunehmend gesegneten Zusammenwirkens

gewidmet

vom Verfasser.

Für

Vorrede.

Bei wiederholter Herausgabe eines Lehrbuchs, durch welches ich mit dem weiteren Kreise des theologischen Publikums zuerst in beständigere Gemeinschaft getreten bin, habe ich die zwiefache Pflicht gefühlt, einmal es in seinem ursprünglichen Charakter wo möglich zu erhalten und nur in Gemäßheit desselben zu weiterer Entwickelung zu führen, und dann, ihm nach bestem Vermögen die Berichtigungen und Bereicherungen zuzuwenden, welche mir der Fortschritt des Gedankens und der Erfahrung im Verkehre mit der wissenschaftlichen Gemeine seit der letzten Herausgabe eingetragen. Die Principien des Glaubens und der Wissenschaft, aus welchen es schon anfänglich hervorgegangen, und denen ich zu entsagen mich durch keinerlei Erfahrung bewogen gefunden, werden sich, so hoffe ich, dieses Mal deutlicher und bestimmter ausgedrückt haben. Warum ich das System als solches sowohl in den Grundlagen als in dem wesentlichen Ausbaue,

ungeachtet so mancher vernommenen Einrede und einiger seitdem hervorgetretnen andern und beachtungswerthen Versuche, bestehen ließ, wird das Buch an seinem Orte selbst lehren. Soweit ich einen Beruf für systematische Theologie fühlte, ist es von jeher mein Bestreben gewesen, fürs erste den christlichen Lehrstoff in urkundlicher Reinheit immer tiefer und voller zu erfassen, wovon die Folge war, daß das Buch in die biblische Theologie zurückgreifend einen exegetischen Charakter bekommen mußte. Die Einheit der christlichen Vorstellungen fand ich in der Soteriologie, in der durch Christi Dasein und Wirken bestimmten Vorstellung des Göttlichen und Menschlichen, so, daß ich nicht in dem gnostischen Elemente, sondern in dem mit ihm zusammengeschloßnen geschichtlichen und praktischen, also eben nur im Erlöser selbst den Mittel- und Strebepunkt aller Lehren anerkannte. Demgemäß versuchte ich das theoretische und praktische Christenthum in seiner ursprünglichen Einheit und gegenseitigen Durchdrungenheit zu erkennen und dar zu stellen, und nahm keinen Lehrstoff auf, der nicht zur Begründung, Nahrung und Bewegung des christlichen Bewußtseins gehören, und zur Wiedererzeugung eines wahrhaft kirchlichen Lehrbegriffs mitwirken konnte. Endlich sollte der in der belebten biblischen Vorstellung selbst wurzelnde und aus ihr sich her-

vordrängende nach vereinigendem Wissen strebende Gedanke, die christliche Bestimmtheit der allgemeinen Idee der Religion, soweit ich es vermochte, zur Entwicklung, und soweit die wissenschaftliche Einheit des heutigen kirchlichen Bewußtseins es verlangt und zuläßt, zur Vollendung gebracht werden. In dieser Weise und unter solcher Voraussetzung folgte ich der speculativen Theologie, welche auch jetzt, so oft sie bewußt oder unwillkührlich auf diesen Standpunkt zurücktritt, so förderliches und wahrhaft theologisches leistet. Der absoluten Theo-Logik, der Identitätslehre gegenüber werde ich gerne auf der niedern Reflexionsstufe verharren und in dem dialektischen Gegensatze befangen bleiben.

Den bisherigen Lesern des Buchs bin ich schuldig, die Veränderungen und Vermehrungen genau an zu zeigen, mit welchen es jetzt erscheint. Sie betreffen den Text der Lehrsätze in einem geringern Maaße als die Noten. Die Lehren von der Idee und von der Urgestalt der Religion §. 5. 8—10. von der natürlichen und Vernunftreligion §. 21. vom Mittelbegriffe und den Haupttheilen des Systems §. 56. 57. von der Erkennbarkeit Gottes §. 60. vom Unterschiede der göttlichen Eigenschaften §. 66. von der göttlichen Gerechtigkeit §. 80. von der Dreieinigkeit §. 81. vom heiligen Geiste §. 84. vom

Hange §. 106. von der Versöhnung §. 134—36. und von der Auferstehung §. 217. 218. sind im Texte ganz neu oder theilweise umgearbeitet worden. Geringere Erweiterungen haben andre erlangt. Neu eingetreten sind drei Paragraphen, §. 61. Gottes Wesen §. 67. Abgezogenheit Gottes vom endlichen Dasein, und §. 217. von der Auferstehung überhaupt. Dafür sind die Lehren von der Einheit Gottes und von Leib, Seele und Geist ihrer selbstständigen Erscheinung enthoben; jene tritt mit der Lehre von der Dreieinigkeit zusammen, diese wird S. 188., in entwickelter Gestalt, in die Noten verwiesen. Endlich habe ich in der christlichen Tugendlehre den sonst zu gedrängten Artikel von der Güte in Theile zerlegt. Die Zahl der Paragraphen ist in Allem um fünf gewachsen, doch so, daß die Identität der Anführungen wenig gestört werden wird.

Bedeutende Vermehrungen treten in den Anmerkungen auf. Ich würde mich dieser Ausdehnung und Entwicklung des Stoffs enthalten haben, wenn ich hätte bei dem Begriffe eines academischen Leitfadens schlechthin stehen bleiben müssen. Das Buch hat eine andre und weitere Bestimmung gewonnen. Ich habe daher von der Erlaubniß der Anmerkung nicht nur Gebrauch gemacht, um in Bezug auf die fortschreitende Litteratur zu ergänzen

und meine Ansicht mit ihr in Verhältniß zu bringen, sondern auch um in den wichtigsten Punkten der Anschließung des Systems an die Exegese, an die streitigen kirchlichen Begriffe und an die großen Fragen der Ethik weiter als früher vor zu gehen. Solche Ergänzungen und Erweiterungen betreffen z. B. das Wort und den Begriff religio, den Begriff Mythus und Dogma, die Begriffe Glauben, Weissagung, die Unbegreiflichkeit Gottes, die göttlichen Eigenschaften, die göttliche Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, Weisheit, Herrlichkeit, vorzüglich das genetische Verhältniß der Gnade zur Gerechtigkeit, die Lehre von der Trinität, vom Sohne und Knechte Gottes, von der Sünde und vom Tode, vom Werke des Erlösers, von der Gnaden-Wahl und Prädestination, vom Aergernisse, der Pflicht-Lüge, der Todesstrafe, der Kirche, der Eheschei-dung, dem Eide, der Eschatologie überhaupt, den Begriff des Mittelzustandes, der Auferstehung und des andern Todes. Hinter der Idee der Vervollkommnung, die ich gefaßt hatte, bleibt die Leistung schon der kurzen Zeit wegen zurück, in der der Ersatz des Buchs gewünscht wurde, und mit desto größerer Beschämung trete ich wieder von dem großen Gegenstande zurück, doch mit dem tröstlichen Bewußtsein, nicht ohne Beruf

und mit redlicher Bemühung um ihn selbst geschrieben zu haben.

Bonn, den 17. Febr. 1837.

Dr. Nitzsch.

Nachschrift vom 1. Oktober 1838.

In der unerwarteter Weise schon wieder erforderten, nun vierten Ausgabe hat die vorliegende Schrift, abgesehn von Berichtigungen und Nachträgen geringerer Bedeutung (§. 1. **) §. 7. ***) §. 15. Anmerk. §. 21. *) **) §. 66. S. 139. §. 81. S. 171. §. 85. ***) §. 86. Anmerk. §. 116. **) §. 145. Anmerk. §. 146. Anmerk.) noch einige wichtigere Zusätze erhalten, die den Begriff des Gottmenschen, der Lästerung des h. Geistes, der Rechtfertigung durch den Glauben, und die Rothe'sche Lehre von der Kirche betreffen. Der Verfasser glaubte, da er einmal angefangen hatte mittels ausführlicher Anmerkungen den Zusammenhang des neutestamentlichen Systems mit der kirchlichen Dogmatik und Ethik zu vollziehen, noch diese Ergänzung sich erlauben zu dürfen und sie dem Buche

schuldig zu sein. In der Einleitung wurde die den Mysticismus betreffende Anmerkung verändert und erweitert; und was den Text des Lehrbuchs anlangt, so ist es infolge einer Bemerkung des Herrn Dr. Schmid zu Tübingen, in dem Programme de notione legis in theol. christ. morali rite constituenda, 1832. p. 8. geschehn, daß ich §. 108. die Sünde und das Gesetz eingeschaltet oder den auf dieß Verhältniß bezüglichen Inhalt der frühern Ausgaben weiter entwickelt und mehr hervorgehoben habe. Die Kritik hat bisher die dritte Ausgabe überhaupt oder doch das ihr eigenthümliche an Abhandlungen über schwierigere Fragen unberücksichtigt gelassen. Denn das Rheinwaldsche Repertorium (1838. Juni) nennt bloß die Gegenstände und empfiehlt sie der Aufmerksamkeit, während es über einige andre Zusätze Bedenken äußert, die ich vielleicht an einem andern Orte zur Erledigung bringe. Dagegen bekennt der Recensent in der Halle'schen Allgemein. Litter.-Zeit. von vorn herein, daß er die früheren Ausgaben nicht kenne oder doch nicht beachten wolle. Dieß ist jedoch nicht das einzige, was ihn zur Belehrung des Publicums über die dritte unfähig machte. Die Redaction jener Zeitung hat dem fraglichen Buche von Anfang eine ausgezeichnete Ungunst, jetzt die größte

dadurch erwiesen, daß sie die Beurtheilung desselben einem Manne aufgetragen hat, der viel besser thäte sich auf das Lesen z. B. der Allgemeinen Kirchenzeitung zu beschränken als am Schreiben eines kritischen Blattes in der Theologie Theil zu nehmen. Das Bedürfniß einiger wissenschaftlichen Zucht ist vorhanden und dringt mir solch hartes Urtheil ab. Von tüchtigen und gelehrten Rationalisten in geschärftem, kundigen und besonnenem Streite gern zu lernen bin ich mir bewußt. Kein solcher aber würde, wenn mich nicht alles trügt, seit dem, was schon Kant, was Daub, Steffens, Schelling, Hegel und Viele nach und mit ihnen über den Begriff des Bösen geschrieben haben, mit dem bloßen rohen Worte Erbsünde schon einen ganz verwerflichen Lehrinhalt bezeichnen wollen und sich dabei der Acclamation versichert halten; kein solcher würde wähnen schon etwas gesagt zu haben, wenn er mit der Behauptung aufträte, die schon vor vierzig Jahren nur wie ein Nachhall überwundner Einseitigkeit wirkte, daß in der Moral Uebereinstimmung, in der Religion keine sei, und darum die Religion auf Moral gegründet werden müsse. Ich kann dem Kritiker kaum zumuthen, über das Verhältniß des Gewissens zur Vernunft, des Zweckes zur Ursache, der Idee der Persönlichkeit zur Idee Gottes reiflicher nach zu denken.

Was als Inhalt des höhern Selbstbewußtseins näher liegt, näher, gewöhnlicher, eher in den Vordergrund des Lebens tritt, das scheint ihm ohne Weiteres das begründende für das andre zu sein. Ich begnüge mich, ihm in seiner Weise zu antworten: in der Moral giebt es nicht mehr Uebereinstimmung als in der Religion, in der Religion ebenso große als in der Moral; und mir scheint es, als fordre er ebenso durch seine veraltete Behauptung wie durch seinen ganzen kritischen Versuch zur Mahnung an das alte Sprüchwort auf, durch welches Clemens von Alexandrien das fragliche Verhältniß bestimmt hat: *μανθάνειν τὸ πρότερον, πράττειν τὸ ὕστερον*. Für einen Schriftsteller, der in der christlichen Grundvorstellung Erlösung Eudämonismus wittert, und daran Ursache zu haben glaubt ein auf jene Vorstellung gegründetes Lehrgebäude des Christenthums zu tadeln, der demungeachtet gerade die ethischen Bestandtheile desselben lobenswürdig findet, ohne es des Widerspruchs mit sich selbst zu zeihen, giebt es noch viel zu lernen und zu verlernen, ehe er berechtigt werden kann, in der heutigen Religionswissenschaft als Kritiker auf zu treten. Eine Bemerkung, die der Recensent gemacht, dürfte einigen Grund zu haben scheinen, nämlich, daß ich, dem kirchlichen Lehrbegriffe sonst zugethan, doch aus Unfolgerichtigkeit

den Hengstenbergschen Begriff der Weissagung bestreite. Aber um von der Frage abzusehen, was denn eigentlich am Begriffe von der Weissagung das kirchliche sei, von einer Frage, die über den Gedankenkreis dieses Gegners weit hinausgehen dürfte, so weiß ich nicht, welch Recht ihm mein Lehrbuch zu dem allenthalben hervortretenden Vorurtheile gebe, als sei die Vertheidigung der kirchlichen Rechtgläubigkeit seine Aufgabe und Absicht. Ich stehe in dieser Beziehung, wie z. B. Herr Dr. Hase neuerdings (Lehrb. d. Evang. Dogm. 2. Aufl. S. 43.) richtig anmerkt, anders als Twesten, oder als irgend ein kirchlicher Dogmatiker, mit dem ich sonst religiöse und theologische Denkweise gemein habe. Wollte der Kritiker etwas thun, so mußte er zeigen, daß ich mit dem von mir vertheidigten Weissagungsbegriffe vom Supernaturalismus abgefallen sei; und ich wäre begierig zu sehen, ob er dieß dar zu thun vermöchte. Von der Auctorität, die er meinem Namen zu erkennt und die er in etwas zu entkräften für nützlich hält, weiß ich nichts, verlange auch dergleichen nicht; und wenn er mir das zu Gute schreibt, daß ich der Hegelschen Schule nicht zugehöre, so wären ihm in der That einige Salzkörner des speculativen Rationalismus zu wünschen, seinen unschmackhaften Moralismus damit zu würzen.

Inhalts-Anzeige.

Einleitung.

Seite.

§. 1. Uebersicht 1

I. Ueber den Begriff und Zweck des Systems der christlichen Lehre.

§. 2. Verhältniß zum Katechism 1
§. 3. Verhältniß zur Dogmatik und Ethik . . . 3
§. 4. Verhältniß zur biblischen Theologie . . . 4

II. Ueber den Stoff der christl. Religionslehre.

§. 5. Religion und Offenbarung 5

A. Von der Religion.

§. 6. Begriff 6
§. 7. Ursache oder Ursprung 10
§. 8—10. Urgestalt 14
§. 11. 12. Urstoff 25
§. 13. Verhältnisse und Unterschiede 28
§. 14. Fehler 30
§. 15. Formale 32
§. 16. Materiale 37
§. 17. Historische und positive Religion 42
§. 18—21. Natürliche und Vernunftreligion . . . 54

B. Von der Offenbarung.

§. 22. Idee 59
§. 23. Offenbarung und Erlösung 61
§. 24. Ursprünglichkeit der Offenbarung . . . 64
§. 25. Geschichtlichkeit 67

Seite.

§. 26. Lebendigkeit oder Allseitigkeit 70
§. 27. Allmähligkeit 72
§. 28. Möglichkeit 74
§. 29. Wirklichkeit 77
§. 30. Altes und Neues Testament 78
§. 31. Testamentische und außertestamentische Religion . 80
§. 32. 33. Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums 81
§. 34. Wunder 83
§. 35. Weissagung 85

III. Von den Erkenntnißgesetzen der christlichen Lehre.

§. 36. Quell und Auslegung 90

A. Von der heiligen Schrift.

§. 37. Wort Gottes und Geist 91
§. 38. Geist und Wort 91
§. 39. Schrift und Tradition 92
§. 40. Aeußerer und innerer Kanon 93
§. 41. Schrift-Kanon 94
§. 42. Schrift und Wort Gottes 95

B. Von der Auslegung der heiligen Schrift.

§. 43. Zweck 97
§. 44. Glaubens-Analogie 97
§. 45. Ein Sinn 98
§. 46. Mittel 98
§. 47. Vernunftgebrauch 99

IV. Von den Versuchen des christlichen Lehrbau's.

§. 48. Geschichte 99
§. 49. Augustinus 103
§. 50. Gennadius 104
§. 51. Die Scholastiker 104

Seite.
§. 52. Die Reformatoren und ihre Nachfolger . . 105
§. 53. Hyperius und Johann Gerhard 105
§. 54. Idea fidei fratrum 108
§. 55. Neuere Versuche 110
§. 56. Mittelbegriff 113
§. 57. Haupttheile 117
§. 58. Genetische Vereinigung der Glaubens- u. d. Sittenl. 122

Erster Theil. Vom Guten.

§. 59. Das Heil und das Gute 124

Erstes Hauptstück. Von Gott.

§. 60. Dasein und Erkennbarkeit. Name Gottes . . 125
§. 61. Gottes Wesen 131
§. 62. Gott ist Geist 132
§. 63. Gott ist Liebe 132
§. 64. Gott ist Herr 133
§. 65. Eigenschaften 134
§. 66. Unterschied derselben 138
§. 67. Abgezogenheit Gottes vom endlichen Dasein . . 144
§. 68. Ewigkeit 145
§. 69. Unräumlichkeit 146
§. 70. Bezogenheit Gottes auf die Welt 146
§. 71. Allgegenwart 147
§. 72. Allmacht 148
§. 73. Allwissenheit 149
§. 74. Abgezogenheit Gottes von der persönlichen Creatur 150
§. 75. Weisheit 150
§. 76. Majestät 153
§. 77. Heiligkeit 154
§. 78. Seligkeit 156
§. 79. Göttliche Bezogenheit auf die persönlichen Wesen . 156
§. 80. Beschluß 158
§. 81. Ein Gott. Vater, Sohn und Geist . . . 164

Seite.
§. 82. Der Vater 171
§. 83. Der Sohn 173
§. 84. Der heilige Geist 177

Zweites Hauptstück. Von der Creatur.

§. 85. Welt 180
§. 86. Schöpfung 182
§. 87. Erhaltung 183
§. 88. Verwaltung 184
§. 89. Persönliche Creatur 185
§. 90. Mensch und Engel 186
§. 91. Der Mensch 187
§. 92. Leib und Seele 188
§. 93. Irdische Bestimmung 189
§. 94. Das Gut 190
§. 95. Bedürfniß und Trieb 191
§. 96. Ordnung der Güter und Triebe 191
§. 97. Fleisch und Geist 192
§. 98. Freiheit und Gewissen 192
§. 99. Recht und Gesetz 194
§. 100. Gutes und Böses 195
§. 101. Tugend 196
§. 102. Schlußsatz der Lehre von der Creatur . . 196

Zweiter Theil. Vom Bösen.

§. 103. Das Gute und das Böse 199

Erstes Hauptstück. Von der Sünde.

§. 104. Prüfung und Versuchung 201
§. 105. Verführung und Sünde 201
§. 106. Der Hang 203
§. 107. Die Sünde als Gattungsfehler 207
§. 108. Die Sünde und das Gesetz 210
§. 109. Stufen der Sünde 213

Seite.
§. 110. Lust und Leidenschaft 213
§. 111. Thatsünde und Zurechnungsgrad . . . 214
§. 112. Laster 214
§. 113. Des Lasters Grade 215
§. 114. Gerechte und Ungerechte 216
§. 115. Welt 219
§. 116. Fürst dieser Welt 221

Zweites Hauptstück. Vom Tode.

§. 117. Sünde und Tod 224
§. 118. Schuld und Verdammniß 225
§. 119. Strafe und Gericht 227
§. 120. Sünde als Strafe 227
§. 121. Tod 228
§. 122. Verderben der Seele 230
§. 123. Schlußsatz der Lehre vom Tode 230

Dritter Theil. Vom Heile.

§. 124. Ursache 232
§. 125. Anfang und Vollendung 233

Erstes Hauptstück. Von der Begründung des Heils in der Person des Heilandes.

§. 126. Der Messias 234
§. 127. Hingebung und Selbsterniedrigung . . . 235
§. 128. Menschheit 236
§. 129. Ohne Sünde 238
§. 130. Heilige Geburt 240
§. 131. Salbung mit dem heiligen Geist . . . 242
§. 132. Werk des Erlösers 246
§. 133. Zeugniß der Wahrheit 250
§. 134–36. Die Versöhnung 251
§. 137. Begründung des Reiches 262
§. 138. Erhöhung 263

Seite.

Zweites Hauptstück. Von der Aneignung des Heils.

§. 139. Gnade und heiliger Geist 264
§. 140. Ordnung des Heils 265

A. Von der Berufung.

§. 141. Wahl 266
§. 142. Berufung durch das Evangelium . . . 270
§. 143. Glaube und Unglaube 271
§. 144. Stufen des Glaubens 278

B. Von der Wiedergeburt.

§. 145. Berufung und Wiedergeburt 280
§. 146. Rechtfertigung 281
§. 147. Durch den Glauben 282
§. 148. Buße und Glaube 287
§. 149. Zeitpunkt 289
§. 150. Währung 290
§. 151. Probe der Bekehrung 290

C. Von der Heiligung.

§. 152. Bekehrung und Heiligung 291
§. 153. Das christliche Leben 292

a. Vom Gesetze des Geistes.

§. 154. Tiefster Beweggrund 293
§. 155. Einzige Pflicht 294
§. 156. Wille des Herrn 295
§. 157. Weisheit und Klugheit 295
§. 158. Einfalt 296

b. Von der geistlichen Zucht und Uebung.

§. 159. Geistliche Armuth 296
§. 160. Wachen 298
§. 161. Beten 300
§. 162. Enthaltung 301
§. 163. Wahl der Gemeinschaft 302
§. 164. Lebens-Ordnung 303

Seite.

c. Von der Frucht des Geistes.

§. 165. Gerechtigkeit 303
§. 166. Irdisch-himmlischer Beruf 304
§. 167. Herz und Leben 305
§. 168. Treue im Großen und Kleinen 305
§. 169. Frucht der Unschuld und der Tugend . . 306

α. Von der Unschuld des christlichen Lebens.

§. 170. Allgemeiner Begriff 309
§. 171. Achtung der unmittelbaren Persönlichkeit . . 310
§. 172. Achtung des Gedanken- und Sprachverkehrs . 312
§. 173. Achtung des Lebens 314
§. 174. Achtung des Geschlechts 318
§. 175. Achtung der Freiheit 319
§. 176. Achtung des guten Namens 319
§. 177. Achtung des Eigenthums 320

β. Vom tugendhaften Leben.

§. 178. Allgemeiner Begriff 322
§. 179. Bildung. (Selbstliebe als Selbstvervollkommnung) 322
§. 180. Billigkeit. (Nächstenliebe in Bezug auf Streit) . 323
§. 181—83. Güte. (Nächstenliebe in Bezug auf Bedürfniß) 324
§. 184. Gemeinsinn 326

Drittes Hauptstück. Von der Gemeinschaft im Heile.

§. 185. Gemeinsamkeit des Heils 328
§. 186. Kirche 328
§. 187. Innre und äußre Kirche 329
§. 188. Einheit und Mehrheit 330
§. 189. Wahre Kirche 334
§. 190. Predigt 336
§. 191. Unterpfändliche Bundeszeichen 336
§. 192. Die Taufe 338
§. 193. Herrn-Mahl 340
§. 194. Gemeinde-Gebet 341

Seite.
§. 195. Amt der Schlüssel 342
§. 196. Kirchliche Verfassung 343
§. 197. Kirchlichkeit 343
§. 198. Kirche und Reich Gottes 344
§. 199. Kirche und irdischer Beruf 348
§. 200. Ehe 348
§. 201. Eltern 353
§. 202. Kinder 353
§. 203. Geschwister 354
§. 204. Leidende Stände des Hauses 355
§. 205. Häusliches Leben 355
§. 206. Freundschaft 355
§. 207. Der Staat. 356
§. 208. Obrigkeit und Unterthan 361

Viertes Hauptstück. Von der Vollendung des Heils.

§. 209. Seligkeit in Hoffnung 363
§. 210. Hoffnung 363
§. 211. Früchte derselben 364
§. 212. Treue 365
§. 213. Geduld 365
§. 214. Hoffnung auf Christum 365
§. 215. Des Einzelnen Vollendung 366
§. 216. Wiederkunft Christi 370
§. 217. Auferstehung 372
§. 218. Beschluß 374
§. 219. Endegericht 375
§. 220. Wiederbringung 382
§. 221. Ewige Freude 382

Einleitung.

§. 1. Uebersicht.

Die Einleitung in das System der christlichen Lehre weiset ihm I. seine Stelle im Kreise des theologischen Studiums an, wodurch zugleich der Begriff dieser Wissenschaft ermittelt wird. Sie hat II. den Gegenstand der wissenschaftlichen Darstellung, oder den allgemeinen Begriff vom Christenthume zu bestimmen. Hierauf ist III. von den Gesetzen der Erkenntniß vom Christenthume Rechenschaft zu geben, und endlich IV. die Geschichte des christlichen Lehrbau's und die beste Art desselben zu beschreiben.

I. Ueber den Begriff und Zweck des Systems der christlichen Lehre.

§. 2. Verhältniß zum Katechism.

Die christliche Lehre als theologische Wissenschaft betrachtet ist eine Art der systematischen Theologie. Als solche unterscheidet sie sich nicht allein vom homiletischen und katechetischen Vortrage in der Gemeinde *), für welchen sie vielmehr, in Bezug auf Erkenntniß des christlichen Lehrstoffs und auf christliche Begriffsbildung, vorbereitende Anleitung geben soll, sondern auch vom Katechismus christlicher Lehre; denn sie will

nicht wie der Katechism für einen Text der öffentlichen Lehre und des öffentlichen Bekenntnisses, welchen die Kirchengemeinschaft anerkennt, noch für Begründung des gemeinen Wissens vom Christenthume angesehen werden. Sie eignet vielmehr dem Theologen, welcher zur Fortbildung des Katechismus **) und des Katechismus-Gebrauchs, sofern dieselbe auf systematischer theologischer Fertigkeit beruht, mitzuwirken hat.

Die christliche Lehre oder Religionslehre ist in der einen Hinsicht die vollkommenere, in der andern die unvollkommenere Art der systematischen Theologie. Wiefern, wird sich sogleich ergeben.

*) Was Twesten Vorless. üb. d. Dogm. ꝛc. I. S. 89. ff. über das Verhältniß der Dogmatik zum Lehrvortrage des Geistlichen in der Gemeinde treffliches und erschöpfendes sagt, gilt auch von der christlichen Lehre oder von der wissenschaftlich vereinten Glaubens- und Sittenlehre. Beide nämlich, diese systematische Lehre und die Homilie, dienen freilich der Kirche und beide behandeln das Christenthum, aber dennoch ist in jener Hinsicht der Standpunct und Zweck, in dieser die Quelle, der Stoff und die Form von beiden etwas verschiedenes. Vergl. auch Schleiermachers Glaubensl. 2. Ausg. I. S. 123.

**) Auf einer zweiten oder dritten Stufe des katechetischen Unterrichts wird es gar sehr darauf ankommen, die christliche Lehre in der Einheit und Ganzheit ihres organischen Zusammenhangs erkennen zu lassen. Ein Vorbild bleibt immer der Pfälzische Katechismus. Aber auch auf dem Grunde des kleinen Katechismus Luthers läßt sich ein Lehrgebäude aufführen, und zwar dadurch, daß man alle übrige Hauptstücke in das Hauptstück von den drei Artikeln des christlichen Glaubens mit aufnimmt, worin Seiler, Dinter, Hebel, Schmieder vorangegangen sind. Dieß kann jedoch nur nach Methoden geschehn, die in der Erkenntniß des Systems christlicher Lehre gegründet sind.

Anmerk. 1. Das Wort Lehre in der Bedeutung eines wissenschaftlichen Systems von Erkenntnissen irgend einer Art zu sagen ist durch den Gebrauch gerechtfertigt. Christenthumslehre, christliche Lehre, christliche Religionslehre sind mögliche Bezeichnungen

einer theologischen Disciplin. Wir ziehen das mehr Bestimmende, System der christlichen Lehre, oder Lehrgebäude des Christenthums vor.

Anmerk. 2. Es handelt sich nicht um eine populäre Dogmatik oder Ethik, noch um eine Predigt-Stofflehre, welche man auch unschicklich praktische Theologie genannt hat. Dieß sind keine gültigen Arten der systematischen Theologie. S. Schleiermachers Glaubensl. 2. Ausg. I. S. 172. Sondern es gilt hier ähnliches zu leisten, als Bretschneider Handb. der Dogmatik. 3. Ausg. I. §. 5. unter dem Titel christliche Theologie gefordert, und Hyperius oftmals methodum universae theologiae genannt hat. Uebrigens ist uns Dogmatik dem Namen und der Sache nach etwas anderes als dem erstern Gelehrten a. a. O. wie schon aus unsrer Erklärung von Dogma (zu §. 17.) erhellet.

§. 3. Verhältniß zur Dogmatik und Ethik.

Etwas nämlich hat die Wissenschaft der christlichen Lehre allerdings mit dem Katechism, und noch mehr mit der unmittelbar kirchlichen (volksmäßigen) Religionslehre gemein, nämlich dieß, daß ihr die Religion der Christen in der Ungeschiedenheit des Erkennens und Handelns oder in der Einheit des christlichen Lebens (*Χριστιανισμὸς*, *ὁδὸς κυρίου*, *θεοσέβεια χριστιανῶν*) zum Stoffe dient, ohne daß dabei die natürliche Verschiedenheit beider Elemente ganz verläugnet würde. Der Versuch aber sie zu vereinigen, durch den unsre Wissenschaft von Dogmatik und Ethik abweicht und zur vollkommensten Form der systematischen Theologie wird, ist zu allen Zeiten möglich und nöthig. Möglich ist er *), weil das christliche Leben eine Einheit bleibt und sich darin das Erkennen und Handeln ähnlicher Weise einander bedingen wie sich einzelne Theile des Erkennens und einzelne Theile des Handelns einander bedingen. Und in vorzüglichem Grade nöthig wird er, wenn theils die Ethik ihre Abhängigkeit von der Glaubenslehre theils die Dogmatik ihre Beziehung auf die Sittenlehre sehr vergessen hat, oder überhaupt das Wissen vom Fundamente

und vom Umfange des Christenthums sehr streitig und schwankend geworden ist.

*) Der vorläufige Beweis der Möglichkeit liegt in dem allgemeinen Zugeständnisse, daß es in der Dogmatik Orte gebe, wo man nothwendig in die Ethik hinüber schaue, und dergleichen in der letztern, wo man nothwendig in die Glaubenslehre zurücksehe; oder in dem, daß es beiden gemeinsame Lehren gebe. Vergl. Schleiermacher I. §. 26.

Anmerk. Wir setzen voraus, daß die abgesonderte Behandlung der Dogmatik und Ethik durch die Bearbeitung des Systems der christlichen Lehre keineswegs ersetzt oder verdrängt werde. Vergl. Steudel Glaubensl.. S. 88. Kling Tüb. Zeitschr. 1834. 4. S. 4.

§. 4. Verhältniß zur biblischen Theologie.

Die christliche Lehre in diesem Umfange und in dieser systematischen Absicht bearbeitet entzieht sich der regulativen Vermittelung der Bekenntnißschriften und der unmittelbaren Anknüpfung an den förmlichen Lehrbegriff der Kirche um so mehr, da sie zugleich zur Prüfung, Bestätigung oder Fortbildung des letztern auf eigenthümliche Weise beitragen und hinleiten soll. Dieses und daß sie ebendeshalb die unvollkommenere Art der systematischen Theologie ist, weil ihr die geschichtliche Vollkommenheit fehlt, hat sie mit der biblischen Theologie gemein. Dadurch aber bleibt sie von derselben geschieden, daß sie nicht den Entwickelungsgang der aufeinander folgenden Offenbarungsstufen von Abraham bis zu den Aposteln, noch die Einheit und Mannigfaltigkeit der verschiedenen Schriftlehren, welche einer und derselben Stufe angehören, vorzugsweise beachtet, vielmehr den Moment der vollendeten Offenbarung und des fertigen christlichen Glaubens und Lebens auffaßt, wie er in der apostolischen Verkündigung und in der apostolischen Gemeinschaft urkundlich und für alle Zeiten vorbildlich gegeben ist.

Anmerk. 1. Die biblische Theologie hat in demselben Grade eine

mangelhafte Behandlung erfahren als sie statt in ihrem genetischen Charakter vor allem ausgebildet zu werden, vielmehr vor allem ein neues System der christlichen Lehre hergeben sollte. De Wette's Bearbeitung kommt unserm Gedanken von derselben in Bezug auf die Form sehr nahe, wiewohl wir aus der zwifachen Stufe des A. T., Hebraism und Judaism, eine dreifache machen und die Elemente der Sittenlehre noch in größerem Maaße aufnehmen. Auch Baumgarten-Crusius, obgleich derselbe nur für jeden einzelnen Hauptbegriff der christlichen Glaubenslehre die innere biblische Genesis zu verfolgen strebt und die Sittenlehre gänzlich ausschließt.

Anmerk. 2. Wie sich die Dogmengeschichte zur Dogmatik und die Geschichte der Sittenlehre zur Ethik verhält, so verhält sich die biblische Theologie zum Systeme der christlichen Lehre. S. Baumgarten-Crusius Grundzüge der bibl. Theol. Jena, 1828. S. 3. „die biblische Theologie leitet die Dogmengeschichte ein, wie es denn auch dem Geiste nach verwandte Disciplinen sind."

II. Ueber den Stoff der christlichen Religionslehre.

§. 5. Religion und Offenbarung.

Was Christenthum sei, kann wissenschaftlich nur verstanden werden, wenn es theils in seiner Gattungsgleichheit *) mit andern Arten des geistigen Menschenlebens theils in seiner Verschiedenheit von allen andern gehörig aufgefaßt wird. Zu jenem dient der Begriff der Religion, zu diesem der Begriff der Offenbarung **). Darin aber liegt kein Widerspruch, daß die geoffenbarte Religion als solche allen andern entgegengesetzt und doch in die Einheit der Idee und Geschichte der Religion aufgenommen wird. Denn die Wirkungen der Idee, die in allen Religionen erscheinen, sind von ihrer absoluten Verwirklichung, aus welcher selbst erst wieder die reine bewußte Idee entspringt, verschieden, und doch behaupten theils

die negativen und positiven Vorbereitungen der Verwirklichung ein gemeinsames Verhältniß zu dieser, theils die unwahren und wahren Erscheinungen der Idee ein gemeinsames Verhältniß zur Idee. Das Unwahre, Falsche ist als solches der Idee, das Halbwahre und Irrige der absoluten Wirklichkeit der Wahrheit schlechthin entgegengesetzt. Da jedoch das Unwahre und Falsche nichts schlechthin für sich seiendes, sondern nur wieder auf ein Verhältniß der Wahrheit zurück zu führen ist: so ergänzen sich jene beiden Betrachtungsarten.

*) S. m. Abh. über den Religionsbegriff der Alten in den Studien und Kritiken ꝛc, herausgeg. von Ullmann und Umbreit I. B. 3. H. S. 527 — 32. — Der Lehrsatz Schleiermachers Glaubensl. I. S. 18. „Um auszumitteln, worin das Wesen der christlichen Frömmigkeit bestehe, müssen wir über das Christenthum hinausgehen, und unsern Standpunkt über demselben nehmen, um es mit andern Glaubensarten zu vergleichen," — ist, wenn es überhaupt eine philosophische Theologie geben soll, ein schlechthin nothwendiger. — Daß sich das Christenthum auch in seinem unmittelbaren Leben an eine vor ihm und ohne es daseiende Frömmigkeit wende, geht aus Apost. Gesch. 10, 35. 17, 23. Joh. 8, 47. u. a. St. auf mannigfache Weise hervor.

**) Eine Lehre von der Religion, die der christlichen Theologie eignen soll, führt nothwendig mittels der Religionsgeschichte zur Idee der Offenbarung hinüber.

A. Von der Religion.

§. 6. Begriff.

Das Christenthum ist eine bestimmte Weise des Menschenlebens. Es hat mit vielen andern oder allen andern Lebensweisen der Menschen dieses gemein, daß es religiös *) d. h. eine durch die Beziehung auf Gott oder durch die bewußte Abhängigkeit von Gott **) bestimmte Lebensweise ist. Beides muß anerkannt werden, daß die religiöse Bestimmtheit dem

Menschenleben als solchem und in irgend einem Grade jedem Menschenleben ***) zukommt, und daß sie weder der Erkenntniß und Vorstellung noch der Handlung und dem Willen ausschließlich sich zueignet, sondern allen Verrichtungen und Gebieten des geistig bedingten und bedingbaren Lebens.

*) Das Wort Religion könnte zwar, sofern man nur die Originationen der Lateiner in Betracht nehmen wollte, ebensowohl von religare als von religere abgeleitet werden, denn erstlich liegt vielen Verben der ersten, zweiten und vierten Conjugation die dritte zum Grunde, so daß diese eigentlich die erste heißen dürfte, oder jene wechseln mit dieser, so daß dem optare ein optere vorspielt, wovon optio, dem (ob-) jurgare ein jurgere (jure agere), wovon jurgium, dem postulare ein postulere, wovon postulio, dem bellare ein bellere, wovon rebellio u. s. w.; und zum Andern läßt sich sogar an gewissen Erscheinungen erkennen, daß ligere, binden, noch ursprünglicher ist als ligare, und in dieser Beziehung gebe ich dem Lic. Müller (Theol. Stud. 1835. S. 126.) und dem Dr. Hahn (de rel. et superstit. nat. et ratione, Vratisl. 1834.) gegen meine Abh. über den Religionsbegriff der Alten Recht. Daß aber das Wort dennoch nur von relegere, religere, nachlesen, beobachten ꝛc. abgeleitet worden, geht, abgesehen von den übrigen Thatsachen des Sprachgebrauchs, welche Müller vorführt, aus der alten Gnome religentem esse oportet, religiosum nefas für den Philologen unwidersprechlich hervor, und findet dabei die Einrede von Müller und Hahn, daß den Ableitungen der Alten anerkanntermaaßen nicht zu trauen sei, gar keine Statt. Denn etwas anders ist es mit beabsichtigten, gewagten, gekünstelten, individuellen, und offenbar unmöglichen, etwas anders mit unwillkührlichen, aus der Gemeinschaft der Vorstellung und Sprache sprüchwörtlich und vor der eigentlichen Zeit etymologischer Künstelei, übrigens an sich möglichen und auch sonst wahrscheinlichen Originationen. Die Vorstellung also die dem Worte religio zum Grunde liegt ist nicht Pflicht oder Band, sondern respectus, observantia, Achtung, Wahrnehmen. Müller schreibt dem Worte relegere die ursprüngliche Bedeutung: Ueberlegen, Bedenken, zu, und bringt diese Bedeutung mit dem Grundbegriffe der Religion als einer Scheu, Furcht,

Scrupulosität in Verbindung. Dieses läßt sich vermitteln, wozu jedoch hier kein Raum ist.

**) Die Religion ist nicht eine Art Gott zu erkennen und zu verehren, sondern eine Art zu erkennen, zu denken, zu handeln, zu fühlen, welche das Göttliche zum Gegenstande, zur Ursache, zur Absicht hat. Die gewöhnliche, aber nicht alte, Begriffserklärung konnte nur dem theologischen Zeitalter genügen, welchem die Philosophie der Religion noch fremd war. Sie erklärt im Grunde nichts, sondern deutet an, daß es in der Offenbarung Gottes ein mannichfaltiges gebe oder in den Entwickelungen der ursprünglichen religiösen Anlage. Ihr einziges Lob besteht in der Verbindung des Erkennens und Handelns, und ihr wesentlichster Fehler in der unterlaßnen Zurückführung von beiden auf ein Einiges und in der Uebergehung des gattungsmäßigen Merkmals. Das letztere wird z. B. richtig hinzugethan von Baumgarten-Crusius Einl. in d. Stud. d. Dogm. S. 3. Religion ist — eine Eigenschaft, Beziehung des ganzen Lebens ꝛc. — Die Einheit der religiösen Thätigkeit oder des Zuständlichen oder des Verhaltens wird gerettet durch cultus, agnitio numinis, wie bei Henke und den Alten, oder durch modus colendi Deum, wie bei Heilmann und Döderlein, denn gleichwie agnoscere auch das Praktische mit einschließt, so schließt colere auch das Theoretische nicht aus. Doch besser Ammon: das heilige Band des Bewußtseins ꝛc. und Schwarz: das gewissenhafte Bewußtsein von unsrer und der Welt Abhängigkeit von Gott. Oder Steudel: Hingabe an Gott. Wem aber die Angabe des Gegenständlichen „Abhängigkeit von Gott" schon zu bestimmend erscheint, wird entweder nach dem Vorgange Cicero's superior natura, quam divinam vocant, auch numen, divinum, τὸ θεῖον (den Gott überhaupt nach einer neuern Ausdrucksart) setzen, oder mit Schleiermacher das Gegenständliche ganz mit dem Zuständlichen, „Bewußtsein absoluter Abhängigkeit" vertauschen. Das Moment der gesuchten Wiedervereinigung, Wiederanknüpfung mit Gott, oder die Voraussetzung des Sündenfalls liegt nicht im vorläufigen und allgemeinen Begriffe der Religion, obgleich Sack in der Apologetik, Hahn in dem Lehrbuche des christl. Gl., Leonhard Clemens Schmitt, die Construct. des theolog. Beweises und Andre meinen es hereinlegen zu müssen. Die Idee der Religion schließt an sich das Dasein der Sünde ebenso aus

als ein; sie ist der Hinblick auf die bloße Möglichkeit der Sünde ebensosehr als der Rückblick auf die wegzuschaffende wirkliche. Auf keinen Fall aber darf man denen folgen, welche die Subjektivität des Religionsbegriffes neuerdings für Einseitigkeit ausgeben. S. Leonh. Clem. Schmitt, die Construction des theologischen Beweises ꝛc. Bamberg 1836. S. 15. ff. Gott ist in keinem Sinne religiös; die schaffende, offenbarende, erlösende Thätigkeit Gottes ist kein Act der Religion. So wahr es ist, daß der Christ Gott in Gott, durch Gott anbetet, zu Gott durch Gott kommt: so ist doch das nimmermehr die Religion, daß Gott Gott anbetet, es müßte denn der θεὸς ἐν ἄλλῳ τρόπῳ der Arianer sein, noch dieß, daß Gott sich den Menschen kundgiebt: sondern in jedem Momente der Religion besteht der Unterschied des sich selbst beziehenden und beziehen lassenden Subjectes vom Objecte, von Gott. So, daß selbst in der Vereinigung des Christen mit Christus in dem heiligen Geist der göttliche schon subjectiv gewordene Geist wieder gegenständlich wird, viel weniger also die Gegenständlichkeit des Vaters und des Sohnes auflöst. Diejenigen Theologen, die die Religion als eine göttliche Thätigkeit, oder gar als eine wechselnde gegenseitige Thätigkeit vorstellen und begreifen wollen, mögen bedenken, daß ihrem Verfahren entweder keine Logik oder die Logik des speculativen Pantheismus zum Grunde liegt. Nach Hegel und Vatke ist die Religion der Proceß des Geistes. Da läßt sich einsehen, daß die Subjectivität nur das Verschwindende am fraglichen Begriffe sein kann. Nur wer diese Identität des Subject-Objects lehrt (die am Wesen Gottes aber nicht an der Religion zu erkennen ist — denn an der Religion sie wahrnehmen heißt die Religion selbst verschwinden sehen) — wird den Proceß der Offenbarung, welche eine göttliche Thätigkeit ist, mit dem Processe der Religion verwechseln dürfen. Wäre die Religion ein Verhältniß, wie einige sagen ein Wechsel-Rapport zwischen Gott und dem Menschen, so ließe sie sich als Function entweder gar nicht, oder nur als zwifache Function, und da diese beiden Thätigkeiten sich doch nicht gleichsetzen könnten sondern unterordnen müßten wie die bedingte und bedingende oder wie die wirkende und gewirkte, nur als göttliche Thätigkeit und Wirkung begreifen. Religion ist vielmehr eine Beziehung und Bezogenheit des endlichen Bewußtseins auf den Schöpfer, Erhalter und Regierer.

***) Der Geist, die persönlichen Wesen, die vernünftige Creatur als solche sind religiös und der Atheism ist nur Versuch es nicht zu sein.

§. 7. Ursache oder Ursprung.

Keineswegs aber füllt die Religion den Kreis des menschlichen Lebens auf solche Weise aus, daß sie ihm auf jedem Veranlassungspunkte ebenso wie aus dem Centrum, d. h. ebensowohl aus der Erfahrung und Empfindung oder aus der zu einer Summe von Erfahrungen und Empfindungen hinzutretenden Reflexion wie aus dem unmittelbaren und ursprünglichen Selbstbewußtsein zuerst entstände: sondern dieses letztre ist allein die stätige Ursache und der stätige Grund der Religion. Und obwohl gesagt werden darf, daß der Mensch durch Wechselwirkung des Aeußern und Innern, also durch Erfahrung, Offenbarung, Lehre und Ueberlieferung zur Gotteserkenntniß erzogen werde und daß die Religion überall einen Bildungsproceß habe und fordre, so wäre doch nichts zu erziehen und zu bilden vorhanden, wenn der Erziehung nicht schon ein ursprüngliches Gottesbewußtsein als wirksame Anlage *) vorausgienge. In diesem Lehrsatze aber stimmen gewissermaaßen alle Religionsphilosophen seit Kant **), wie streitig sie sonst sein mögen, miteinander, und dieses nicht nur, sondern auch mit aller wahren Philosophie des Alterthums ***) und der mittlern Zeit zusammen, so daß es mit Recht heut zu Tage zu den leichtern Aufgaben gerechnet wird, die empirischen Herleitungen der Religion entweder zu vernichten oder zu berichtigen.

Anmerk. 1. Der Proceß des religiösen Lebens zeigt uns allerdings nicht bloße Wirkungen einer innern Ursache nach Außen, sondern auch Rückwirkungen nach Innen; aber die letztern bleiben immer durch die erstern uranfänglich bedingt. Die religiöse Gemeinschaft wirkt bestimmend auf das Einzelleben ein, aber nur

nachdem sie selbst durch den Aeußerungstrieb des ursprünglichen und allgemeinen Bewußtseins von Gott entstanden ist. Durch Natur- und Kunstanschauungen (vergl. Seneca ep. 51) wird uns das fromme Gefühl aufgeregt, aber die veranlassende Ursache, die sie der Religion geben, ist keine bewirkende, und die erinnernde Kraft, die die Außenwelt ausübt, ist keine ursprünglich belehrende. Es ist mit der Reflexion derselbe Fall. Mag auch die Geistesentwickelung ihrerseits durch die Berührungen der Außenwelt bedingt sein, so bedingen doch nicht gewisse Arten der äußern Erfahrung oder gewisse Eigenschaften der Gesammterfahrung dieß, daß die Geistesentwickelung religiös wird.

Anmerk. 2. Wenn wir die Religion aus dem unmittelbaren und ursprünglichen Bewußtsein und mithin von Thatsachen, also auch von Erfahrungen ableiten, so leuchtet doch ein, daß wir ihr dadurch keinen Zeitursprung und keinen empirischen im eigentlichen Sinne beilegen, denn beide Arten von Erfahrung haben blos die Ausschließung des reinen Reflexionsursprungs miteinander gemein.

Anmerk. 3. Empirisch wird das Phänomen der Religion erklärt durch Herleitung

a. von gewissen aus der Sinnenwelt empfangenen Eindrücken, namentlich von den furchterregenden oder auch von den gunsterweisenden Naturerscheinungen, welche den Menschen mittels der Phantasie oder der Reflexion über das Wahrgenommene hinausführen;

b. von der Naturbetrachtung überhaupt;

c. von nützlicher Erfindung eines Numa, Lykurg ꝛc.;

d. von ursprünglicher äußerer Offenbarung, zu der sich die Vernunft wie rein leidentliches Organ und das Heidenthum wie schwacher Ueberrest verhalte.

Diese Herleitungen, sofern sie nicht in der unmittelbaren Ausflucht bestehen, die der Unglaube sucht, ermangeln doch alle des philosophischen Ernstes und sind entweder nur Anfänge der wahren Herleitung oder lassen sich durch ihre einseitigen Beziehungen auf die religiones einigermaaßen rechtfertigen; sogar die dritte, oder die irreligiöse. Denn sonst schafft diese letztre weit mehr unerklärbares als sie hinwegräumt und ist dem gleich, was Thrasymachos bei Plato v. Staate 1. über das *δίκαιον* sagt, daß es nichts anders als der Nutzen des Gewalthabers sei.

Die Furcht hat Lucretius nicht zur Ursache des Gottesgedankens gemacht, sondern zum Ursprunge der nichtigen durch Naturkunde zu zerstörenden Gottesverehrungen. Im übrigen hätte er Recht sie an die Spitze der passiven religiösen Erregungen zu stellen, ebenso wie die Ehrfurcht als die erste der activen darzustellen. Denn in dieser zwifachen Hinsicht werden *δεισιδαιμονία, φοβεῖσθαι τὸ θεῖον, σέβεσθαι* u. s. w. von der Religion überhaupt gesagt. Ueber die Frage, ob Liebe oder Furcht das frühere in der menschlichen Religion s. Köppen Philosophie des Christenthums 2. Ausg. I. S. 20. Wie unhaltbar übrigens die Religion als bloße Furcht vor dem Blitzschleuderer oder Donnerer sich erwiesen haben würde, zeigt Schleiermacher Red. üb. d. Rel. 3. Ausg. S. 109. Das Abhängigkeitsgefühl in seiner Dauer, Allgemeinheit und unverwüstlichen Tiefe läßt sich durch die Macht sinnlicher Eindrücke von unlustiger oder lustiger Art um so weniger erklären, da entweder ein Eindruck den andern wieder hinwegnimmt oder alle durch Erfahrung, Gewöhnung, Reflexion ihrer gebieterischen Gewalt beraubt werden. Behalten sie diese Gewalt, so rührt sie ihnen wo anders her, nämlich von der beständigen Anregbarkeit des ursprünglichen Gottes-Gefühls durch das vermittelnde Weltbewußtsein.

Aehnliches gilt wider b. Zwar heißt es B. d. Weish. 13, 1. *Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία*, und *οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα*: allein demungeachtet V. 8. *Πάλιν δὲ οὐδ' αὐτοὶ συγγωστοί*, so, wie Röm. 1, 20. *ἀναπολόγητοι*. Wenn nun sowohl Paulus als Pseudo-Salomo ihnen nur einen kosmologischen oder physicotheologischen Schluß zuzumuthen scheint: so liegt doch dieser Zumuthung schon die Anerkennung zum Grunde, daß der Geist angeborne Fähigkeit und Bestimmung habe, Veranlassungen seines Bewußtseins von Gott zu empfangen und zu befolgen. Ohnehin muß man die andern Stellen, AG. 17, 27. 28. Röm. 2, 15. mit Röm. 1, 19. vergleichen. Wie auch immer *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* und *ἐν αὐτοῖς* in letzterer Stelle zu nehmen sein mag, Paulus behauptet kategorisch V. 21. *διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν*, und Melanchthon bemerkt z. 20. Verse: quamquam enim mens ratiocinatur aliquid de Deo ex consideratione mirabilium eius operum in universa rerum natura, tamen hunc syllogismum ratio non haberet, nisi etiam Deus aliquam notitiam

κατὰ πρόληψιν indidisset mentibus nostris: et illa mirabilia spectacula rerum πρόληψιν excitant. Wenn Erfahrung und Naturbetrachtung die Religion hervorbringen, woher der Unglaube? Alle sind ja Erfahrene und Zeugen der Werke Gottes. Unter diesen aber sind viele nicht aus Scythismus sondern mit reichem Gebrauche des Verstandes Leugner der menschlichen Abhängigkeit von Gott, z. B. Demokritus und Epikurus. Liegt nun die Schuld davon so tief als Paulus es Röm. 1, 18. zu erkennen giebt, so folgt, daß die mit dem Verstande ergriffene Empirie an sich ebenso sehr das Aufkommen der Religion erschwere wie erleichtere, je nachdem vorher schon der Geist gegen sich selbst wahr gewesen ist oder nicht.

Die vierte Herleitung befriedigt ebenso wenig. Denn im christlichen Sinne setzt die Offenbarung überall das Dasein der Religion in ihrem Verfalle schon voraus, in einem andern weitern Sinne aber muß sie doch immer so gedacht werden, daß sie sich in ihren Manifestationen oder Inspirationen an einen Geist richte, dem als solchen nie das entblößte und abgesonderte Selbstbewußtsein, sondern eine immanente Offenbarung Gottes zukomme, die ihm, wenn schon getrübt, doch nicht entrissen werden könne ohne daß er aufhöre zu sein.

*) Köppen Philos. d. Chr. I. S. 22. „Wir verstehen nichts von einer geistigen oder physischen dynamischen Einwirkung ohne dynamische Gegenwirkung. In diesem Falle aber ward der Mensch nicht lediglich zur Gotteserkenntniß erzogen, sondern er hatte sie schon und ward nur seines Besitzes inne durch besondere Veranstaltung."

**) Allerdings haben Jacobi, Schleiermacher, Fries und Clodius mehr als andre und jeder auf besondre Weise dazu beigetragen, daß das unmittelbare Dasein der Religion im Selbstbewußtsein des Menschen und ein höherer oder tieferer Ursprung derselben, als ihn Empirie oder Reflexion bieten können, wieder zur allgemeinsten Anerkennung gekommen ist; und von Kant könnte es scheinen als nehme er an diesem Rückschritte oder Vorschritte der Zeit noch nicht theil, sowie von Hegel, als lehre er ihn verachten. Mit jenem aber hat doch die Philosophie, wenn auch zunächst nur die der Sittlichkeit, das Gebiet des unmittelbaren Bewußtseins nach langer dürrer Fastenzeit zuerst wieder betreten; und dieser, so sehr er einen vermittelnden Proceß und eine

Veränderung des unmittelbar Bewußten dazu erfordert, daß die wahre Natur eines Gegenstandes zum Bewußtsein komme, läßt doch natürlich der bloßen Empirie oder Reflexion gegenüber dem unmittelbaren Wissen (in der Form des Glaubens, des Gefühls ꝛc.) die Gerechtigkeit widerfahren, daß er Encyclop. der philoss. Wiss. 2. Ausg. S. 64 sagt: „Es kann der Philosophie am wenigsten in den Sinn kommen diesen Sätzen des unmittelbaren Wissens widersprechen zu wollen; sie könnte sich vielmehr Glück wünschen, daß diese ihre alten Sätze, welche sogar ihren ganzen gemeinen Inhalt ausdrücken, auf solche freilich unphilosophische Weise zu allgemeinen Vorurtheilen der Zeit geworden sind — die Sätze: daß das, was für wahr gehalten wird, dem Geist immanent und daß für den Geist Wahrheit sei."

***) Nach dem platonischen Phädo und nach dem Meno ist ebenso das Wissen vom Schönen, Guten, Rechten und Heiligen eine Erinnerung aus dem Vorleben der Seele wie das Wissen vom Gleichen, Größern, Kleinern; worüber Boethius de consol. philos. 3. metr. IV. treffend

Haeret profecto semen introrsum veri,
Quod excitatur ventilante doctrina.
Nam cur rogati sponte recta censetis,
Ni mersus alto viveret fomes corde?
Quod quisque discit immemor recordatur.

Bei Cic. de nat. D. I. rühmt Vellejus: Solus Epicurus vidit primum esse Deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quae enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam Deorum, quam appellat *πρόληψιν* Epicurus i. e. anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quicquam nec quaeri nec disputari potest. Joann. Damasc. Exp. fid. I. 3. *ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται.* — Die angebornen Ideen oder Begriffe. — Es leuchtet ein, wie sehr die Anerkennung des Ursprungs der Religion aus dem unmittelbaren Bewußtsein von jeher den Apologeten des Christenthums und des christlichen Offenbarungsglaubens zu statten kommen mußte.

§. 8. Urgestalt.

Untergeordnet dem einstimmigen Lehrsatze der neuen Philosophie, wiewohl nicht gleichgültig, ist die Frage, was denn

nun dieses ursprüngliche Bewußtsein in Bezug auf Religion selber sei, welche Frage sich zunächst in die andere auflöst, ob die Religion nach ihrer principiellen und gleichsam gesetzgebenden Gestalt im Bewußtsein eine reine, ganz einfache Unmittelbarkeit oder eine doch wieder vermittelte Unmittelbarkeit an sich habe; eine Frage, die größtentheils auch so ausgedrückt werden kann, ob dem Glauben oder dem Wissen in Sachen der Religion der bestimmende Vorrang gebühre. Diejenigen, welche bei der ganz einfachen und absoluten Unmittelbarkeit beharren, pflegen doch auch wieder die Urform der Religion bald Anschauung, bald Erkenntniß und Gedanke, Vernunft im Gegensatze des Verstandes, oder Gefühl zu nennen, oder eben auf die Totalität und Grundeinheit des Bewußtseins sich zu berufen, oder auf ein unnennbares Etwas, auf ein x, welches sie dem Erkennen, Fühlen und Wollen gleicherweise voranstellen.

Anmerk. 1. Wie wenig diese nach dem jetzigen Standpunkte der Wissenschaft höchst streitige und schwierige Frage, dem Theologen gleichgültig sei, läßt sich unten, bei der Lehre von den formalen Fehlern in der Religion, am meisten erkennen. Um sich über die große Verschiedenheit, mit welcher die unsre Zeit leitenden Denker, besonders seit Kant und Jacobi die Begriffe von Glauben, Gefühl, Anschauung, Gedanke und Idee gefaßt haben, geschichtlich zu orientiren und vor voreiligen Folgerungen aus traditionellen Definitionen verwahren zu lassen, mögen Anfänger z. B. folgender Schriften sich bedienen: Bouterwek Religion der Vernunft, Gött. 1824. Erste Abh. S. 3 — 54. Baumgarten-Crusius Einl. in das Stud. d. Dogm. S. 54—76. und C. Hase de fide libri II. Tub. 1825. Ohne die Veränderungen zu kennen, die durch Schleiermacher und Hegel mit dem psychologischen Sprach- und Denkgebrauche vorgenommen worden sind, weil sie nöthig und an der Zeit waren, kann man an den am meisten fördernden und hervorbringenden Verhandlungen auf dem Gebiete der heutigen Theologie keinen Antheil nehmen. Es giebt jetzt zwei Hauptarten der wissenschaftlichen Sprache, die wenn sie mit einander und gegeneinander reden, große Verwirrung

anrichten. Die neue versteht immer die alte, weil diese nichts neues oder schwieriges zu sagen hat, will aber zuweilen sie nicht verstehen. Die alte versteht nur sich selbst, kann aber die neue nicht verstehen.

Anmerk. 2. In gewisser Hinsicht dienen die Ausdrücke Bewußtsein, Gemüth ꝛc. zu einer erlaubten, jedoch nur vorläufigen Rettung aus dem Streite. Denn niemand darf sich ganz der Untersuchung über die Verhältnisse entziehen, die auf diese Weise noch unentwickelt gelassen werden. An dem Bewußtsein nun läßt sich ein Zustand, ein Gegenstand und theils eine Thätigkeit unterscheiden, durch die sich das Subject auf das Object beziehet, theils eine Wirkung, durch welche das Subject vom Objecte Bestimmungen erhält. Jetzt entstehen in Bezug auf das religiöse Bewußtsein, welches wir als ein ursprüngliches und unmittelbares der Reflexion und Empirie entgegengesetzt haben, sobald vom mittelbaren Leben der Lehre und der Handlungsweise aus auf dasselbe zurückgegangen wird, die Fragen 1) ob die religiöse Gewißheit und Wahrheit mehr darauf beruhe, wie mir zu Muthe ist, wie ich berührt und erregt sei, (Gefühl, zuständliches Bewußtsein), oder mehr darauf, daß ich erkenne, schaue (gegenständliches), und wie das eine durch das andre bedingt oder vervollkommnet werde, und 2) ob die Vervollkommnung des religiösen Bewußtseins mehr in der Freithätigkeit des Denkens und Begreifens als in Vermittelungen des zuständlichen und gegebnen, oder mehr in der Empfänglichkeit für Offenbarung und innere Erfahrungen bestehe.

Anmerk. 3. Die vollständigste und allseitigste Bezeichnung des religiösen Bewußtseins ist der Glaube. Er ist die Einheit des Gefühls und der Erkenntniß, der Empfänglichkeit und Freithätigkeit in Sachen der Religion. Nur durch das Christenthum ist der Begriff des Glaubens in die Wissenschaft und allgemeine Bildung so eingegangen, daß er als Grundcharakter und wesentliche Function des religiösen Lebens angesehn wird. Deshalb darf er auch in der allgemeinen oder philosophischen Bedeutung nur nach Analogie der christlichen besonderen Bedeutung gefaßt werden. Die Spur der richtigen Verallgemeinerung ist Hebr. 11, 1. zu finden. Doch nicht so, als ob ὑπόστασις und ἔλεγχος nur Thätigkeiten des Nachdenkens und verständigen Syllogisirens wären. Die gewöhnliche Erklärung, der Glaube sei ein Fürwahrhalten des Uebersinnlichen aus subjektiven jedoch zureichenden Gründen, erreicht das

Wesen des Glaubens nicht. So erkennen wir bloß, daß er von der unzureichend begründeten Meinung, und von dem Wissen irgendwie verschieden sei. Noch nicht, daß er ein ursprünglicher und doch zugleich freier Act des subjectiven Geistes ist, noch nicht, daß mit dem Herzen geglaubt wird — *καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται κ. λ.* Röm. 10, 10.; noch nicht, daß *νόησις διὰ πίστεως* oder das *πίστει νοεῖν* Hebr. 11, 3. das frühere und unmittelbare ist, welches der Dialektik und Demonstration vorausgeht und zum Grunde liegt. Und in dieser Beziehung ist das Wesen des Glaubens von Dr. David Schulz, Die christliche Lehre vom Glauben ꝛc. Breslau, 1834. (Neue Bearbeitung der Schrift, was heißt Glauben und wer sind die Ungläubigen?) treffend wahrgenommen worden. Das Glauben ist weder ein schauendes noch ein wissendes, sondern ein gefühlsmäßiges Erkennen, und steht doch an Gewißheit und Befriedigung gegen kein Wissen oder Schauen zurück, weil es in Bezug auf seine Gegenstände vielmehr alles Wissen und Wahrnehmen von sich abhängig zu machen weiß. Darum sagt Clemens von Alexandrien, so schlecht er auch etymologisirt, mit Recht Strom. IV. 22. §. 145. *Εἰ γ' οὖν τὴν ἐπιστήμην ἐτυμολογεῖν χρὴ, καὶ ἀπὸ τῆς στάσεως τὴν ἐπιβολὴν αὐτῆς ληπτέον· ὅτι ἵστησιν ἡμῶν ἐν τοῖς πράγμασι τὴν ψυχήν, ἄλλοτε ἄλλως πρότερον φερομένην. ὡσαύτως καὶ τὴν πίστιν ἐτυμολογητέον, τὴν περὶ τὸ ὂν στάσιν τῆς ψυχῆς ἡμῶν.* Die wichtigeren Erklärungen über das Verhältniß der *πίστις* zur *γνῶσις*, zur *προαίρεσις*, zur *ὑπόληψις* u. s. w. giebt derselbe Schriftsteller Strom. II. 2—6. Der Glaube ist das erste, wahrhafte Wissen von Gott und dem Göttlichen, *πίστις πρόληψις γνώσεως, σύντομος γνῶσις, πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις.* Mit dem allen streitet nicht, daß der Glaube erst zu einem Wissen, welches er noch nicht ist oder welches er noch nicht hat, durch das Denken hinstrebt. *γνωστὴ δὲ ἡ πίστις.* Also zwar gegen die Valentinianer, welche das Glauben dem gemeinen Volke, sich aber das Wissen zuschreiben, hält Clemens die Gläubigkeit des religiösen Wissens fest, aber auch gegen Unwissenschaftliche die Wissenschaftlichkeit des Glaubens. Auch dem Glauben fehlt noch etwas. Denn er hat das Schauen nicht (cognoscere Deum, in dem Sinne, in welchem es selbst Abälard über das intelligere stellt), und ebenso wenig verachtet er das Verstehen und Begreifen, sondern strebt es an; nicht um es zu seinem Principe zu machen, vielmehr um durch dasselbe

theils mit dem übrigen Leben zu communiciren, theils sich selbst vor Vermischung mit fremdartigen Elementen zu verwahren. Darnach mag man den Clemens, Augustin, Anselm u. A. in ihren Anmahnungen zum intelligere und in ihrer Schätzung der γνῶσις verstehen. Diejenigen, welche den Begriff zum Principe der religiösen Erkenntniß erheben, haben an ihnen keinen, wiewohl an Abälard einigen Vorschub. In dem Maaße als der Glaube Verstand und Begriff geworden ist, ist Ueberzeugung vorhanden. Deren kann viel da sein bei wenigem Glauben, und umgekehrt. Noch zwei Momente des Glaubensbegriffs vertheidigte Clemens gegen die Basilidianer. Diese nannten den Glauben ein φύσικον, wozu jemand durch Erwählung geartet sei (was freilich an sich schon einen Widerspruch enthielt); dagegen vertheidigt er τὸ προαιρετικόν des Glaubens. Der Glaube ist eine Erkenntniß mit und aus Anerkennung, und nie ohne Liebe, also auch nie ein bloßes Dürfen oder Können, sondern auch ein Wollen und Sollen. Und von diesem Puncte aus läßt sich desto leichter verstehen, wie im Christenthume ein Gehorsam des Glaubens statt finde. Wenn nun die Schule des Basilides jenen Fehler dadurch wieder gut machte, daß sie den Glauben die Zustimmung der Seele zu dem Uebersinnlichen nannte, so vernachläßigten sie doch dabei noch das andre, welches Augustin mit den Worten creditur testi ausdrückt, nämlich daß der Glaube Annahme eines Zeugnisses und Empfänglichkeit für das sich kundgebende, dem Bewußtsein bezeugende und verbürgende Object sei. Fides credit aliquid credendo alicui i. e. Deo testi. Der Gläubige ist, sagt Clemens, ἀπαραβάτως τηρητικὸς τῶν ἐγχειρισθέντων. Daher dürfte man behaupten, die christliche Vorstellung vom Sein und Werden sei nicht allein auf besondre Weise, sondern sei allein in vollkommner Weise — Glaube. Einmal weil die christliche Erkenntniß vorzugsweise auf dem Zeugnisse göttlicher Worte und Thaten beruhe, also Offenbarungsglaube sei, und dann, weil der wesentliche Inhalt dieser Offenbarung Erlösung sei, welche als solche nur einem bedürfnißvollen Vertrauen entspreche. Muß man aber und will den an sich christlichen Begriff in die Idee zurückführen oder zur idealen Allgemeinheit erweitern: so ist auch nöthig, den religiösen Glauben überhaupt für ein fühlendes, praktisches Erkennen zu erklären, welches ein Vertrauen zu dem sich im Bewußtsein bezeugenden Gotte und Gottesreiche enthalte. Und in

dieser Hinsicht kann wohl auch vom Glauben an die Idee, d. h. an Gott in der Idee, im Bewußtsein geredet werden. S. Dähne Entwicklung des pauliniſchen Lehrbegriffs. Halle, 1835. S. 107.

*) Hier iſt vorzugsweiſe an Jacobi, und an die ihn weiter bestimmenden und erklärenden Religionsphiloſophen zu denken. Weiß vom lebendigen Gott 1812. Bouterwek a. B. Nicht eben fern von ihnen iſt Haſe de fide p. 33. Hicce vero modus Deum animadvertendi intuitus intellectualis haberi nequit, sit enim neque intuendo, neque cognoscendo, nec sentiendo, neque agendo, sed aliquo x, quod scientiam, sensum et voluntatem amplectitur, ipsis tamen amplius maiusque est, cuius intimam persuasionem, siquidem singularum facultatum persuasionem fidem vocamus, fidem quoque sensu eminenti appellare licet. Und Fiſcher's Einl. in die Dogm. der Evang. Protest. Kirche, Tüb. 1828. S. 18. „Die wahre Form der urſprünglichen Erſcheinung der Religion iſt nur die, wenn ſie gleichmäßig in der Totalität des Menſchen hervortritt, das Erkennen und Begehren wie das Gefühl gleichmäßig durchdringt.“ Ebenſo Steudel, Glaubenslehre ꝛc. Tüb. 1834. S. 9. und Leonh. Schmitt a. a. O. S. 35. — Man ſpricht aber ſonſt nur von einem Urſprünglichen, wenn man es zugleich mit einem Abgeleiteten zu thun hat. Was iſt denn nun das Abgeleitete, wenn die Geſammtheit der Thätigkeiten ſchon dazu gehört, um das Urſprüngliche darzuſtellen? Eine Pſychologie, die aus Erkennen, Begehren und Fühlen drei coordinirte Formen des Bewußtſeins macht, hebt alle Möglichkeit auf, in dieſer Sache etwas zu erklären.

§. 9. Fortſetzung.

Mittels einer ſelbſtſtändigen Pſychologie und demgemäß mit größerer Beſtimmtheit wird die Urerſcheinung der Religion auf dieſer Seite von Schleiermacher *) bezeichnet, welchem Tweſten ſich anſchließt, Elwert aber zum Ausleger und Vertheidiger dient. Aehnliches gilt von Fries **), welchem de Wette und Heinr. Schmid gefolgt ſind. Schleiermacher und Fries gehen, obwohl ſie beide der Religion das Gefühl zur Urform geben oder ſie zunächſt als eine Beſtimmtheit des Gefühls gelten laſſen, darin von einander ab,

daß der erstere gar nichts anderes oder früheres setzt als das Gefühl, um den Begriff der Religion zu gewinnen, der andre aber religiöse Ideen voraussetzt, welche durch die Ahnung und fühlende Schauung des Ewigen in dem endlichen Dasein lebendig werden. Dem allen entgegen hören die Intellectualisten ***) in ihrer Besorgniß, daß das Vorgewicht des Zuständlichen in der Religion die Ansprüche der gegenständlichen Offenbarung, der Lehre und dogmatischen Auctorität benachtheilige, nicht auf zu behaupten, daß die Frömmigkeit zuerst eine Ansichts- oder Erkenntnißweise sei; während Andre, die Kantischen Praktiker, obgleich sie die Religion als die nothwendige Hypothese Gottes, der Freiheit, und Unsterblichkeit auf die unmittelbare Thesis des sittlichen Bewußtseins gründen, doch auch der Gefühlslehre widersprechen müssen. Den bedeutendsten Widerstand erleidet sie aber von den Speculativen †), mit denen sie anfangs sowohl als auf manchen Entwickelungspunkten so nahe zusammentrifft. Denn ihnen gilt das Gefühl, der Glaube, oder wie sonst das unmittelbare Selbstbewußtsein bezeichnet werden mag, nur für ein formloses elementarisches Material der Religion, welches zwar ihren wesentlichen Inhalt constituire, aber erst durch die bewegende Dialektik sich zum Begriffe als der allein adäquaten und absoluten Gestalt derselben heraufbilde.

*) Reden üb. die Religion und Glaubenslehre §. 8. „Die Frömmigkeit an sich ist weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls.“ NB. Es ist hier von einem begleitenden Gefühl ebenso wenig, als von einem, welches sich gegen das Denken und Wollen abschlöße, die Rede, sondern von einem ursprünglichen. S. Twesten Vorless. üb. d. Dogm. ꝛc. S. 2— 20. wo er vom Wesen der Religion u. 20. ff. wo er vom Verhältniß des Erkennens zur Religion (Glaube, Wissen, Wissenschaft) handelt. Vollständig und geschickt werden die über und wider den Schleiermacherischen Religionsbegriff erhobenen Bedenken von Elwert, über das Wesen der Religion ꝛc. in d. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1835. 3. H. aufgelöst.

**) Neue Kritik d. Vern. II. S. 267. 274. vergl. dessen Wissen, Glauben und Ahnung, Jena 1805. u. de Wette, Bibl. Dogm. 2te Aufl. §. 3—33. Dessen Relig. u. Theol. 2te Ausg. — Heinr. Schmid, über Schleiermachers Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über die Religion. Leipzig, 1835.

***) Steudel, Glaubenslehre S. 9. Leonh. Schmitt a. a. O. S. 30.

†) Hegel, Hinrichs, Daub, Rosenkranz.

§. 10. Beschluß.

Da von einer Zusammenordnung der Erkenntniß und des Gefühls, des Fühlens und Wollens, oder von einem sogenannten gleichmäßigen Durchdrungensein des erkennenden, fühlenden und wollenden Geistes von der Religion nur unter denen die Rede sein kann, welche nichts erklären oder alles unerklärbar machen wollen: so handelt es sich in jetziger Religionswissenschaft im Grunde nur vorzugsweise darum, sich über die beiden Theorieen des religiösen Bewußtseins zu verständigen, deren eine die Philosophie des Gefühls deren andre die des Begriffs genannt wird. Die eine wie die andre erkennt es an, daß das Göttliche eher gefühlt als gedacht und eher im Sein erfahren als gegenständlich erkannt wird, oder doch, daß der Proceß des religiösen Lebens auf keine Weise begriffen werden könne, wenn er nicht in dem Anfang und Grund habe, was dem subjectiven Geiste unmittelbar gegeben ist. Ferner: die eine wie die andre will, daß das gefühlte gedacht und gethan werde, daß es der Erkenntniß sich aufschließe, gewußt und geübt zu werden. Dazu kommen nun noch viele andre Puncte der Uebereinstimmung, welche besonders den Bildungsproceß der gemeinsamen Religion betreffen und hierher noch nicht gehören. Allein der Gefühlslehre zufolge ist das Gefühl nicht nur das erste Religiöse, sondern auch die herrschende, bleibende, vollkommene Form des religiösen Geistes, so, daß ein jedes Wissen und Thun, welches

auf Religiösität Anspruch haben will, in dem Gefühle, dem es zur Entwickelung gereicht, Grund und Princip behalten muß, und die Gesammtheit der Momente, welche das religiöse Leben constituiren, eben weil es ein Leben gilt, im unmittelbaren Selbstbewußtsein beruhet. Die Philosophie des Begriffs dagegen, wie sie die Religion überhaupt für den Proceß des Geistes erkennt, aber einen andern geistigen als den logischen nicht kennt, gesteht dem Gefühle nur zu, daß es eine vorläufige, und zwar, auch sofern es schon Vorstellungen entwickelt, die unvollkommenste Form des religiösen Geistes sei. Erst die freilich im Gefühle bereits beginnende, ja das Gefühl selbst schaffende und bedingende Dialektik verändre und verkläre, sondernd und zusammenschließend, verneinend und bejahend den sinnlich vorgestellten Inhalt der Gefühlsreligion zum absoluten Begriffe als dem vollkommenen Abschlusse aller Momente, in denen die Idee der Religion zur Entwickelung gelange. Die erstere Theorie scheint die Wissenschaft dem Leben, die letztere das Leben der Wissenschaft zu opfern. Was nun die erstere betrifft, so hat der Vertreter derselben dennoch mehr religiösen Gedankenstoff zu Tage gebracht und verarbeitet als irgend einer seiner Zeitgenossen, und es scheint also, als wolle sie nur hinreichend erklärt und entwickelt werden, um sich gegen die Ansprüche des Gedankens und der Thätigkeit zu rechtfertigen. Wenn die Philosophie des Begriffs einwendet, das Gefühl sei ja das schlechthin subjective, das zufällige, sogar das thierische, so heißt das die Lehre Schleiermachers nicht verstehen wollen. Sie hat die Möglichkeit und Nothwendigkeit, daß das religiöse Bewußtsein aus dem Zuständlichen in das Gegenständliche übergehe, und in dieser Vermittelung seine objective Haltung gewinne, also auch seinen Reinigungsproceß und seine Bewährung im Gesammtleben des Geistes allenthalben nachgewiesen *). Demungeachtet hat sie dieses in einem gewissen Betrachte noch nicht genug gethan. Denn dadurch allein, daß die einzelnen frommen Erregungen auf Anlaß der

ihnen zugehörigen Vorstellungen zu Gedanken und Antrieben werden, ist die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Selbstvervollkommnung und Selbstberichtigung des religiösen Bewußtseins noch nicht im Ganzen nachgewiesen **). Dieses geschieht erst, wann schon im unmittelbaren Geistesleben ein Proceß sich nachweiset, vermöge dessen der Inhalt des ursprünglichen Gottesgefühls sich auf stätige Weise objectivirt, und in dieser Stätigkeit gegen das wechselnde und gemischte Gefühls- und Vorstellungsleben sondernd und reinigend reagirt. Das ursprüngliche Gottesgefühl hat in seinem Zusammensein mit dem sinnlichen Bewußtsein eine ebenfalls ursprüngliche Macht sich außersinnlich und übersinnlich in der Idee oder als Idee zu objectiviren, und gleicherweise wie dem unstätigen Gefühle seine Vorstellung, entspricht oder erwacht dem stätigen Gefühle seine Idee. Das Gefühl hat Vernunft und ist Vernunft, das fühlende und gefühlte Gottesbewußtsein erzeugt aus sich selbst Grunderkenntnisse, in welchen es sich selbst wahr und gewiß wird, und kraft welcher es schon vor aller wissenschaftlichen Vermittelung das ganze Gebiet der Vorstellungen zu beherrschen und zu bedingen vermag; ähnlich wie das christlich bestimmte Bewußtsein eine christlich bestimmte Idee, nämlich das göttliche Wort in sich hegt, an welchem und mit welchem es sich richtet und normirt. Die Lebendigkeit dieses Processes ist theils von der Erfahrung theils von dem Willen abhängig, und dies leitet uns auf die praktische Seite des religiösen Bewußtseins, wo ein gleiches Verhältniß sich zeigt. Denn dem religiösen Gefühle entspringen nicht bloß einzelne sittliche, sinnlich gemischte Antriebe, sondern es hat auch ein Gewissen, durch welches das ganze Gebiet der Antriebe in Bedingung gestellt wird. So ist das ursprüngliche Religionsgefühl die Einheit von Vernunft und Gewissen, und die Lebendigkeit der einen Funktion wirkt auf die Lebendigkeit der andern ein. Lediglich innerhalb dieser Bewegungen gehen alle wesentlichen Veränderungen und Vervollkommnungen des religiösen Lebens

vor. Von hier aus nimmt zwar die religiöse Wissenschaft Stoff und Antrieb, aber auch bis da herein muß sie nebst der Erfahrung und Gemeinschaft, an welchen die religiöse Bildung betheiligt ist, zurückwirken, wenn was sie wirken und thun, das Wesen eines religiösen Zustandes vervollkommnen soll. Mit diesen Bestimmungen versehn, nach welchen es in der ursprünglichen Action des religiösen Geistes eine überall veranlaßbare Reaction giebt, oder nach welchen theils der Unterschied der stätigen und unstätigen Religion theils der Gegensatz der leidentlichen und thätigen anerkannt wird, kann die Gefühlslehre ihre Stellung, die sie in der Theologie genommen hat, behaupten. Die logische Lehre dagegen hat noch nicht nachgewiesen, daß sie den Glauben und die Frömmigkeit, daß sie das Wesen der Religion selbst für mehr als Durchgangspunkte der Geistes- und Gottesentwicklung achte. So verschwindet ihr die Religion in demselben Momente, wo sie die Absolutheit erlangt haben soll. Der Begriff von der Urgestalt der Religion muß dem Begriffe vom Leben adäquat sein. Alle Lebensverrichtungen gehen von dem fühlbaren Sein aus und in dasselbe zurück. Das Denken ist aber eine Besonderung des allgemeinen Geisteslebens, und das Thun nicht minder. Für sich können diese das Sein und das selige Leben nimmermehr erreichen, und andrerseits nur in dem Sein durch den fühlenden Geist, durch den glaubenden und erfahrenden Immanenz behalten. Eine gültige Theorie der Religion muß es jedenfalls erkennen lassen, daß und wie der Glaube selig mache, der Glaube, der ohne die Liebe zu haben keine selige Erkenntniß Gottes ist, und darf es nicht zweifelhaft machen, ob ein lobender Seraph eine, weil unwissenschaftlichere, auch tiefere oder eine höhere Stelle einnehme als ein speculativer Satan.

*) S. Elwert üb. d. Wesen der Relig. a. a. O. S. 61 — 73. wo die Einwürfe von Hegel gegen Schleiermacher beurtheilt und abgewiesen werden.

**) S. m. Rec. üb. Twestens Vorles. üb. d. Dogmatik ꝛc. in Theol.

Stud. u. Krit. 1828. 1. Heft. S. 205—8. und Christ. Fridr. Schmid: quatenus ex eccl. evangelicae principiis existere possit doctrinae Christianae scientia. Tüb. 1831. p. 42. sqq. Wir wünschten übrigens, uns mit Elwert S. 92. überzeugen zu können, daß was wir oben für die Gefühlslehre fordern, schon bisher ihr eigen gewesen sei. Wir zweifeln daran deshalb, weil sie im dogmatischen Gebiete den Begriff des göttlichen Wortes vernachläßigt hat.

§. 11. Urstoff.

Der gattungsmäßige Inhalt des religiösen Gefühls aufs einfachste ausgedrückt ist entweder das Bewußtsein von Gott, oder die Selbst- und Lebensbeziehung auf Gott, oder die Abhängigkeit von Gott, oder aber die unbedingte Abhängigkeit. Keine dieser Angaben verdient unmittelbare Gegenrede, jede bedarf jedoch noch einer weitern Entwickelung. Denn sowie zu dem Inhaltsbegriffe Gottesbewußtsein allezeit die Bestimmungen hinzukommen müssen, welche es durch sein Zusammensein mit dem Welt- und Selbstbewußtsein erhält, so ist auch erforderlich, daß der Begriff der unbedingten Abhängigkeit nicht für sich allein, sondern ineinander mit der Persönlichkeit des Menschen oder mit seiner Unabhängigkeit von der Welt gedacht werde, oder daß, wenn schon wieder Gott statt des Unbedingten in der Abhängigkeit gesetzt worden, zugleich Gott in seiner Verschiedenheit von der Welt anerkannt sei. Dieser Inhaltsbegriff aber ist, seitdem ihn Schleiermacher aufgestellt hat, oft ganz irriger Weise angefochten worden *), und nicht allein in seinem genetischen Zusammenhange vollkommen gerechtfertigt, sondern auch, weil aus der innersten Mitte der Sache genommen, der befriedigendste **).

*) S. z B. Hase de fide p. 27. „Sed vicissim agere, qui absolute patitur quomodo potest?“ J. Delbrück, Erörterungen einiger Hauptstücke in Dr. Fr. Schleiermachers christlicher Glaubenslehre 1827. Abschn. 2. Ein Versuch diese Mißverständnisse zu heben

Theol. Studien und Kritiken ꝛc. 1828. Heft 3. S. 662. f., womit zu vergl. m. Rec. üb. Rosenkranz Kritik d. Schl. Glaubensl. Jahrg. 1837. S. 444. ff. Es giebt kein Verhalten des geschaffenen persönlichen Wesens zu Gott, welches eine vollständige Entgegenwirkung gegen Gott enthielte. Religiös ist an dem freien Bewußtsein nichts als das Bewußtsein, frei durch Gott und in Gott d. h. abhängig von ihm zu sein. Durch das Gefühl, von Gott nicht gezwungen zu werden und ihm etwa widerstreben zu können oder schon zu widerstreben, muß, jemehr es anhält und sich intensiv vervollkommnet, immer von neuem ein noch stärkeres Gefühl von Abhängigkeit, es sei Dank oder Reue, erzeugt werden. —

**) Der Urheber hat ihn — 2. Ausg. I. §. 4. — von Neuem und mit Rücksicht auf die gewöhnlichen Irrungen auf das Sorgfältigste erklärt. S. auch Elwert a. a. O. S. 75—78. wo theils die Einrede der Identitätslehre von der Religion als absoluter Freiheit theils die mehr oder minder pelagianischen Ergegnungen ihre Beantwortung erhalten.

§. 12. Beschluß.

Nur dasjenige Selbstbewußtsein ist mehr als Weltbewußtsein, welches, sofern es als Erkenntniß sich erweist, Unendliches und Endliches (Gott und Welt) theils entgegensetzet theils die Welt durch die Gottheit bedinget, und, sofern es sich als Handlung bezeigt, auf den Gegensatz des Rechten und Unrechten führt *). Alles Denken und Wollen gründet sich, wenn es sich selbst nicht aufgeben soll, auf die Annahme unbedingter Ursache und unbedingten Zweckes, auf ein ἐξ οὗ und εἰς ὃν τὰ πάντα, folglich auf das Religiöse im unmittelbaren Selbstbewußtsein. Aus den nothwendigen Grundgedanken des menschlichen Geistes, Unendliches, Gutes, Freies, welche gleiche Würde haben, läßt sich, bei irgendwie vorausgesetztem Gottes-, Selbst- und Weltbewußtsein, nach allen Verhältnissen und Seiten hin der ganze religiöse Stoff entwickeln, und wo dieses nicht, muß doch jeder religiöse Stoff nach ihnen beurtheilt werden. Mit dem Bewußtsein von Gott ist die Idee

Gottes gesetzt, folglich die Idee der Religion im Menschen, also auch ihrem Principe nach die absolute Religion und die wahre Gottesverehrung. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß der zwar in keinem religiös bewegten Gemüthe ganz fehlende Reactionsproceß der Wahrheit und Gerechtigkeit allenthalben als solcher auch ins Bewußtsein träte, oder die Idee der Religion bis zum Ideal entwickelte, oder gar soviel davon jedesmal wissenschaftlich oder künstlerisch construirt worden ist, thätlich und lebendig verwirklichte.

*) Henke Lineamenta Institt. Fidei Chr. 1793. §. 1. Supponitur itaque omnes, quibus unquam aliqua religio tribui potuit, cognovisse a. incertas, inconstantes et mutabiles esse res humanas b. earum conditionem pendere a nutu aliquo superiori s. a voluntate et cura potentioris cuiusdam animae; c. neque perinde esse, quid sentias, agas, speres, d. sed propter hanc eandem potestatem rectricem, cui subes, alia esse observanda alia fugienda. — Bestimmter Twesten S. 3. f., wo besonders folgende Bemerkungen Berücksichtigung verdienen. „Wo jener Gegensatz (Gott und Welt), sei es durch Abläugnung des einen oder durch Identificirung beider Glieder, aufgehoben wird, da hört die Anwendbarkeit des Religionsbegriffs auf; denn der Pantheismus ist nur soweit mit der Religion verträglich, als auch er noch einen Gegensatz zwischen Gott und Welt bestehen läßt.“ Und: „Demnach besteht das Wesen der Religion von ihrer materiellen Seite in der Anerkennung eines von der Welt zu unterscheidenden höhern Seins und der Abhängigkeit der Welt von demselben. Hierauf wird sich, was man sonst noch zur Religion rechnen möchte, zurückführen lassen. So ist z. B. der Glaube an Freiheit und Unsterblichkeit nur soweit religiöser Natur, als er sich auf jene Unterscheidung und auf das Verhältniß von Gott und Welt bezieht, als er nämlich die Anerkennung einer wahren Realität des endlichen Daseins und eines außerzeitlichen Verhältnisses zum Ewigen ausdrückt. Ohne diese Beziehung würde die Einsicht, daß die Seele unsterblich ist, die Religion nicht mehr angehen als z. B. die Annahme, daß die Masse der Materie bei allem Wechsel ihrer Accidentien dieselbe bleibt.“ —

§. 13. Verhältniſſe und Unterſchiede.

Um zu begreifen, wie es bei ſo bewandtem Urſprunge und Urſtoffe der Religion doch ein mannigfaltiges und verſchiedenes von Religion unter den Menſchen geben könne, bedient man ſich des Unterſchiedes der ſubjectiven und objectiven Religion und deutet dadurch den Gegenſatz und die Wechſelwirkung des Stätigen und Unſtätigen im religiöſen Leben an. Zu billigen oder zu mißbilligen iſt jegliches Religiöſe nach ſeiner Angemeſſenheit zu jenen nothwendigen Grunderkenntniſſen und Grundrichtungen des menſchlichen Geiſtes, und ſchon inſofern der Unterſchied der wahren und falſchen Religion theils gegen gewiſſe Lehren von der Unmittelbarkeit theils gegen gewiſſe Lehren von Einem ausſchließlich möglichen Entwickelungsproceſſe der menſchlichen Geſammtreligion zu vertheidigen und feſt zu halten. Will man aber, wie es ſich jedenfalls gebühret, über den erſten Urſprung alles Fehlerhaften in der Religion auch ein allgemeines Urtheil gewinnen, ſo darf die Unterſcheidung der paſſiven und activen Frömmigkeit nicht, wie gewöhnlich geſchieht, vernachläßigt werden.

Anmerk. 1. Der Unterſchied der erkennenden und thätigen Religion (intellectualis et actualis) iſt bisher ſchon überall anerkannt worden. Beide entſpringen aus Einem Quelle und wirken mittels deſſelben auf einander ein. Demungeachtet muß im Ganzen die Betrachtung der Handlung, das Bewußtſein vom Sein und von der Urſache dem Streben nach dem Zwecke vorangehend gedacht werden. Clemens v. Al. Strom. IV. p. m. 275. *τὸ μαθεῖν τοῦ πρᾶξαι πρεσβύτερόν ἐστιν· φύσει γὰρ ὃ πράσσων τοῦτο, ὃ πρᾶξαι βούλεται, μανθάνει πρότερον. — Ἀρχὴ καὶ δημιουργὸς πάσης λογικῆς πράξεως ἡ γνῶσις εἴη ἂν. Ὥστ' αὖ εἰκότως ταύτῃ μόνῃ χαρακτηρίζεται ἡ τῆς λογικῆς ἰδιότης ψυχῆς.*

Anmerk. 2. Die Beziehung der ſubjectiven und objectiven Religion auf den Gegenſatz der Geſinnung und des Begriffs, oder des Innern und Aeußern, oder des Individuellen und Gemeinſchaftlichen iſt irrig. Demungeachtet hat dieſe gewöhnliche Unterſcheidung ihren guten Grund. Denn 1) bildet ſich in jedem

Religiöſen ein gewiſſes Ganze von religiöſen Begriffen und Betrachtungsweiſen, welches theils ſelbſt bedingt iſt durch das fortſchreitende Leben, theils dieſem einwirkend entgegenſtehet. Hier haben wir zunächſt eine Objectivität und Subjectivität in der Religion; 2) aber wird wieder jenes von dem Leben abgeſetzte Ganze von Begriffen und Maximen zu einem Subjectiven, ſobald wir es der abſolut ſtätigen Religion oder den in allen Subjecten ſich ſelbſt gleichen Grundgedanken und Grundverhältniſſen entgegenſetzen. Das Richtigere über dieſe Eintheilung bei Baumgarten-Cruſius a. a. O. S. 5.

Anmerk. 3. Der Gegenſatz Wahr und Falſch läßt ſich allerdings auf die Religion anwenden, wenn anders das urſprüngliche Gefühl von dem ſie ausgeht, theils ſelbſt ſchon Vorſtellungen hegt, theils nicht zufälliger, ſondern nothwendiger Weiſe ein Wiſſen um ſeinen Inhalt veranlaßt. Freilich ſetzen wir nicht ohne Grund voraus, daß die Religion in einer ſubjectiven Erſcheinung nie abſolut falſch und nie ſchlechthin wahr ſei. Selbſt die unzüchtige oder mörderiſche Verehrung der Mylitta oder des Moloch hat Elemente der Wahrheit an ſich; dennoch iſt das ganze Heidenthum die ihres Principes wegen falſche Religion, weil es ſich mit der Verkehrung oder Verläugnung der religiöſen Grundgedanken anders verhält als mit deren irrender Ausführung und Anwendung.

Anmerk. 4. Der Menſch iſt urſprünglich dazu geſchaffen, den ſich finden laſſenden Gott zu ſuchen, *ζητεῖν τ. θ.* דָּרַשׁ בִּקֵּשׁ AGeſch. 17, 27. d. h. ihn im Bewußtſein und in allen ſeinen Zeugniſſen nicht nur nicht zu fliehen, ſondern die immer vollkommnere Gemeinſchaft an zu ſtreben = religio activa (nicht actualis, practica.) Bch. d. Weish. 1, 1. 2. *φρονήσατε περὶ κυρίου ἐν ἀγαθότητι — ζητήσατε αὐτόν. ὅτι εὑρίσκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτὸν, καὶ ἐμφανίζεται τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ.* vergl. 6, 11 — 12 *φθάνει τοὺς ἐπιθυμοῦντας.* V. 15. 16. Eine ſolche Subjectivität iſt es immer, deren ſich die göttliche Offenbarung, im weitern oder engern Sinne, als ihres individuellen Mittels bedienet. Die müßige aber oder leidentliche, die ſich nur von Gewiſſen und Wahrheit verfolgen und zwingen läßt, passiva, pathetica, iſt allen Un- oder Aberglaubens Urſache. S. Ueber den Religionsbegriff der Alten, Studien und Kritiken ꝛc. Bd. I. Heft 4. S. 729–32.

§. 14. Fehler.

Sofern nämlich das sinnliche Selbstbewußtsein von Natur schon und unwillkührlich fortfährt sich zu entwickeln, das religiöse aber nicht auf gleiche Weise, beruhet die Entwickelung des letztern auf freien Erhebungen des Menschen, welche ihm Erniedrigungen scheinen; dergestalt daß er die Scheinfreiheit vorziehet *). Dieses sich Zurückhalten und Abwenden, wie überwindlich auf der einen und unausführbar auf der andern Seite es bleiben mag, hat doch eine Folge. Denn es folgt unvermeidlich daraus, daß sein träges Verharren im sinnlichen Selbstbewußtsein zu einer Lebensentwickelung führe, welche entweder mehr Unglaube **) d. h. Verläugnung der Grunderkenntnisse des Geistes von Gott und der Welt, oder Aberglaube ***) d. i. gesetzwidrige Zersetzung und Vermischung derselben mit den Thatsachen des sinnlichen Bewußtseins ist.

*) Hiermit wird nicht im Geringsten eine in der menschlichen Natur als solcher begründete Nothwendigkeit des Abfalls von Gott behauptet; es ist von der veranlassenden Ursache, von der Möglichkeit dieses Abfalls nach dem Standtpuncte der Philosophie der Religion die Rede. Das Bewußtsein von Gott, das dem menschlichen Geiste einwohnt, bedarf als bloße Anlage oder Kraft, um sich zu entwickeln und thätig zu werden, der Veranlassungen und Erfahrungen, ohne welche es überhaupt keine Entwicklung des endlichen Geistes giebt. Mittels der Eindrücke und Erfahrungen aber wird stets das Selbstbewußtsein zugleich in seiner Sinnlichkeit oder zuerst in seiner Sinnlichkeit angeregt. Und das Selbstbewußtsein kann sich also zu dem mit erregten Gottesgefühle passiv oder activ verhalten. So selig nun das Gefühl ist, freier und bewußter Weise von Gott abzuhangen, und so unselig das Gefühl bloß nothwendiger und unfreier Abhängigkeit: so ist doch hier die Täuschung möglich und findet wirklich statt: daß das Ich meint selbstiger, freier und seliger zu sein, wenn es sich dem Gefühle der Abhängigkeit möglichst verschließt, in seiner sinnlichen Affection verharret, und die Vorstellungen und Antriebe hemmt, welche nur aus dem göttlichen Bewußtsein entspringen. Geschieht

dieses, so kommt der Mensch zwar von der Religion nicht ganz los, aber er läßt sie an sich kommen. Und das ist die passive Frömmigkeit. Der Mensch muß religiös sein; so wie es anerkannt ist, daß es nicht in seiner Macht steht kein Gewissen zu haben. Gegen dieses Müssen selbst aber empört sich der egoistische Geist (*Καΐν. ὁ πάντα ἀναφέρων ἐφ' ἑαυτὸν*, von קנה Philo qu. deterior potiori insid. §. 10.) auf zweifache Weise, indem er theils den Versuch macht, aus welchem der Unglaube, theils den, aus dem der Aberglaube hervorgeht. Nämlich in der bösen Thätigkeit der leidentlichen Frömmigkeit versucht der Mensch zunächst die Thatsachen des religiösen Gewissens ganz oder theilweise zu verneinen Ps. 14, 1. B. d. Weish. 2, 2. *ὅτι αὐτοσχεδίως ἐγεννήθημεν κ. λ.*, wobei ihm die Erscheinungen und die daran sich haltenden Reflexionen so zu Hülfe kommen, wie es Philo a. a. O. und das Buch d. Weish. beschreiben. Sofern aber dennoch das Gottesbewußtsein sich aufnöthigt, springt er aus dem Unglauben in den Aberglauben über d. h. er bestimmt sich das Göttliche als ein Menschliches, Sinnliches, Weltliches, zersetzt sich das Gottesgefühl in das Sinnliche, woraus dann fanatische Vorstellungen, bald knechtische bald freche, entspringen, denen gemäß sich die Antriebe gestalten. S. Röm. 1, 21—25. Aus diesem verkehrten Processe entspringt das Heidenthum, welches zwar Religion ist, jedoch an der leidentlichen Religion sein Element und an der thätigen *ἀγνωσία θεοῦ* (Buch d. Weish. 13, 1. *ἀμαθία* Plut. de sup.) sein Princip hat. Eine ähnliche Construction des Heidenthums s. Bch. d. Weish. 14, 11 — 31.

**) Auch außerhalb der h. Schrift so genannt; *ἀπιστία* bei Plutarch de superstit. 2.

***) Superstitio ist dem Worte nach das Zuviel der Religion, die zusätzliche Religion (supersistere). Denn zunächst fragte das Alterthum nach der eingeführten Religion, über welche die pontificischen Behörden Auskunft gaben. Diejenigen die dem mos approbatus allerlei häusliche, fremde und neue Verehrungen und Sühnungen hinzu thaten, waren superstitiosi, im Gegensatze der religiosi, qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum secundum morem civitatis dilectum habent nec se superstitionibus implicant. So Festus. Die unmittelbare Beziehung auf superstites bei Cicero, Servius und Lactanz ist irrig. Sondern derselbe Begriff liegt in Superstition, welchen Plutarch,

freilich nach falscher Etymologie, in θρησκεία legt, ἱερουργία κατάχορος καὶ περίεργος. Die Griechen drücken dasselbe durch ἐθελοθρησκεία aus. Das aber, daß das Zuviel des Aberglaubens nicht bloß in Wahrheit und an sich ein Zuwenig sei, sondern auch eben aus einem Unglauben ursprünglich hervorgehe, haben die Alten nicht eingesehn. Vergl. daher den Plutarch de superstit. I. in. mit dem Apostel Röm. 1, 21. 23. 25.

§. 15. Formale.

Irgend eine Mischung nun von Un- oder Abergläubigkeit, von falschen Anerkennungen oder Verkennungen findet überall statt, wo entweder in formaler oder materialer Beziehung das Fehlerhafte am religiösen Leben erscheint. Und zwar zunächst die formalen Fehler bestehen in zerstörten Verhältnissen derjenigen Functionen, in deren harmonischer Gesammtheit die Religion das Leben erfüllen soll. Die einseitige Erhöhung der einen Function führt Beschränkungen und Verläugnungen der andern herbei, wodurch entweder mehr Kälte des Unglaubens oder mehr Hitze des Aberglaubens, wie Plutarch dies bezeichnet, sich des Ganzen bemächtigt. Die Beschränkung des religiösen Lebens auf das Gefühl oder der Mysticismus *) ist gewissermaaßen der schuld- und gefahrlosere Fehler, sowie der Fanatismus **) oder die Beschränkung desselben auf Phantasie und Empirie der ärgste zu heißen verdient; aber die einseitige Pflege der religiösen Speculation und Reflexion, Gnosticismus, und andrerseits der ausschließliche Hang zum Handeln, Ausüben, Darstellen, Nomismus, Pharisäismus, und zum Bekenntnisse, Orthodoxismus ***), werden immer auch etwas von der Grundfehlerhaftigkeit an sich ziehen.

*) Theils Unwissenheit theils wirkliches Zurückschrecken vor den Tiefen der Erkenntniß und des Lebens treiben heut zu Tage mit dem Namen Mysticismus und Mystiker ein tadelnswerthes und sinnloses Spiel. Einerseits wird dieses Wort in gleicher Bedeutung wie Schwärmer und Fanatiker gebraucht, wovon es doch himmelweit und ungefähr so wie Jansenismus vom Loyolismus

verschieden ist, andrerseits als Grenzpfahl für das Reich des alltäglichen Verstandes gegen jede Lehre ausgesteckt, welche von einer objectiven Wahrheit, von einem immanenten Denken, oder von der Unmittelbarkeit der göttlichen Wirkungen und Mittheilungen weiß: so daß wenig fehlt, daß nicht nur Herder, Hamann, Claudius, sondern auch Lessing, ja Kant und Fichte zu argen Mystikern werden. S. Theol. Stud. 1828. m. Rec. über Twestens Vorless. S. 199. Gewöhnlich wird der in Rede stehende Fehler durch die Redensart: in dunkeln Gefühlen schwärmen (auch schwelgen) ausgedrückt, woran wenigstens soviel ist, daß es sich allerdings um das Gefühl, und um die Anschauung, überhaupt um die Erkenntnißweisen der Unmittelbarkeit handelt, wenn man nach Mystik oder Mysticismus fragt, und von der innerlichen Erfahrung. Das Wort schreibt sich aus den Griechischen Cultenher. Die wichtigsten derselben bestanden in gefeierten Selbst-Mittheilungen der Gottheit. Die Gottheit hatte nicht allein einem Lande, einem Volke Einmal und ursprünglich ein wesentliches Bestandtheil der Cultur wie Gesetz und Sitte, Korn- und Weinbau und die damit verbundnen wohlthätigen Kräfte geschenkt, in deren Genusse man die Gemeinschaft des Göttlichen selbst genoß: sondern auch stätige Einrichtungen getroffen (und seit der begründenden Theophanie hinterlassen vergl. Hymn. Hom. in Cererem 474.), vermöge welcher die einzelnen Geschlechter in ihren würdigen Individuen der vollen Weihe zum höhern Leben theilhaft und selig werden konnten. Die Vollziehungen, die dazu gehörten, hießen, sofern sie Vollendungen des menschlichen Zustandes und Ziele des menschlichen Strebens waren, τέλη, τελεταί; sofern im höchsten Sinne darstellende und leistende Handlungen, ὄργια; fofern sie verborgen gehalten wurden, eine Verneinung der gemeinen Erfahrung, Anschauung, Rede und That enthielten und forderten, μυςήρια. Μύω, Augen verschließen, μυέω, jemanden in diesen Zustand versetzen d h. durch Nicht-Sehen zum Sehen, durch Sehen zum Nicht-Sehen, zum geheimen Erfahren bringen Μύςης, ein Erfahrner, Geweihter in dieser Hinsicht. Mysterien also die Sachen, Handlungen und Zustände, die dazu gehörten. Der Unterricht darin, die Fertigkeit damit um zu gehen z. B. μυςικὴ ἑρμηνεία. Das Mystische ist daher allezeit, wenn es objectiv verstanden wird, das sich dem Menschen durch äußerliche oder innere Vermittlung (z. E. durch ein

Sacrament) mittheilende Göttliche, in subjectiver Hinsicht dagegen das besondre, eigenthümlichen Bedingungen und Processen unterworfne Erfahren, Erschauen und Finden desselben. Denn obgleich der Mensch an sich zu göttlichen Mittheilungen fähig und bestimmt ist, so gehört doch wesentlich ein Sichverhalten, irgend eine ascetische Selbstverläugnung, irgend ein Herausgehen aus der theils sinnlichen theils nur verständigen Eigenheit dazu, um mitten in dieser irdischen, weltlichen Gemeinheit dennoch des Ungemeinen kundig und theilhaft zu werden. Es leuchtet ein, daß demnach der religiöse, der gläubige Mensch als solcher ein Mystiker ist, denn wer Gott nicht inne wird, nicht fühlt, kann ihn auch weder erkennen, noch verehren; wer ihn aber nur denkt ohne ihn zu lieben und reines Herzens zu werden, kann ihn nicht lebendig erkennen, vielweniger wer ihn sinnlich sehen will, geistig schauen. Die innerliche Lebendigkeit der Religion ist alleszeit Mystik. Und die christlichen Begriffe der Erleuchtung, Offenbarung, Menschwerdung, Wiedergeburt, des Sacraments und der Auferstehung sind wesentlich mystische Elemente. So oft sich das religiöse und kirchliche Leben von der Aeußerlichkeit und von der scholastischen Dürre erholt, wieder aus seinen Quellen erquickt, und auf seine Ziele hinrichtet, ebenso oft stellt es sich wieder mehr als ein mystisches dar, und veranlaßt das Geschrei, daß der Mysticismus überhand nehme. Mysticismus ist eine einseitige Herrschaft und eine Ausartung der mystischen Richtung. Die Innerlichkeit kann bereits fehlerhaft sein als Lossagung von der Geschichtlichkeit und Kirchlichkeit der wahren Religion; wie z. B. wenn Christen ein vom Worte Gottes unabhängiges inneres Licht suchen und vorgeben, oder wenn sie des Gebetes wegen das Sacrament verwerfen und verachten. Die Innerlichkeit wird noch weiter fehlerhaft, wenn sie als ausschließliche Gefühligkeit die Ansprüche des Gedankens abwehrt, sich des Handelns begiebt, und theils die Anschauungen der Liebe theils die Ruhe in Gott zu frühe und als einen Raub genießen will. Statt der intellectuellen Schauungen giebt es dann empirische Phantasieen, statt der Ruhe in Gott Müssiggang und Quietismus, und was das schlimmste ist statt der Liebe Gottes lüsterne, unreine Buhlerei mit der natürlichen Schönheit und dabei doch pietistische und rigoristische Härte gegen das reine Menschliche und Natürliche Vergl. über den ganzen Begriff der Mystik und des Mysticism Sack's

Christliche Polemik. Hamburg, 1838. S. 288. ff. Die fehlerhaften Anhänge wenigstens, wenn nicht völlige Ausartungen, kommen bei allen Haupterscheinungen der mystischen Religion mit vor. Ihr geschichtlicher Ursitz ist Indien und Egypten. Als sich die griechische Wissenschaft zuerst mit der Religion, und zwar (in den Orphikern) mit der positiven des Mythus und Symbol beschäftigte, entstand die mystische Auslegung, die sich im Juden- und Christenthume wiederholt, und eine physische Mystik, die gar bald auf die greuelhafteste Weise in Magie und Theurgie ausartete. Seit Sokrates wird sie metaphysisch, und abstrahirt von der positiven Religion; der vernünftige Grund der Erscheinungen, die übernatürliche Idee der Dinge ist der Gegenstand, auf welchen Sokrates sich — von einem Sonnenaufgang zum andern in seiner denkenden Stellung verharrend Plat. Conviv. — hinrichtet. Der Weg der Verähnlichung mit Gott, wie ihn Plato beschreibt, führt zwar wesentlich durch die Wissenschaft und in der Wissenschaft zum Ziele, aber diese Wissenschaft entwickelt sich unter beständigen sittlichen Bedingungen zur liebenden Schauung, zum Ergriffenwerden vom göttlichen Gegenstande. In der Folge tritt die Mystik wieder mit der Volksreligion zusammen. Sie will das fürs erste bloß geschichtliche Bewußtsein wenigstens in den geeigneten und begabten Menschen vermöge einer entsinnlichenden Auslegung, Einübung, Nachahmung vollkommen subjectiviren, es befreien und verklären. Der Proceß der Entsinnlichung, wie ihn der jüdische Philo, der griechische Plotin (Porphyrius), der christliche Clemens von Alexandrien vorzeichnen, bleibt sich, sofern sie alle unter den Nachwirkungen des Platonismus stehen und die innere Erfahrung einer historischen Religion anstreben, ohngefähr gleich. Jene Entsinnlichung wird durch die dialektische Reflexion nur eingeleitet, sie vollendet sich erst in der Höhe der reinen Intelligenz; allein sie geschieht gar nicht theoretisch, ohne zugleich praktisch zu geschehen; die Tugenden selbst sind nur Stufen der Reinigung zur Anschauung Gottes, oder es handelt sich — nach Plotin — vielmehr um ἕνωσις, um ein Einrücken des Centrums in das Centrum. Vergl. Vogt, Neoplatonismus u. Christenthum, Berlin, 1836. Der mystische Sprachgebrauch ist aus dem Neoplatonismus zu den Christen übergegangen. Jemehr die christlichen Mystiker darüber hinaus aus dieser Quelle schöpfen, desto entschiedner zeigen sich ihre Verirrungen. Im Augustinus (Confess.

und de vita beata) liegen die vereinten Elemente der mystischen und speculativen Theologie vor. Nach derselbigen Einheit streben Hugo von S. Victor, Richard, Johann Gerson, so daß entweder die entsagende Liebe Gottes das begleitende Complement der Wissenschaft, oder diese letztere in allen drei Stufen nur das Mittel der Erhebung auf den Standpunct der affectio amorosa (Entzückung, Vereinigung, Ruhe) wird. Die Mystiker des Mittelalters verkennen mehr oder minder Alle die Dignität des Glaubens; mehrere sind dem zur Folge nahe daran den historischen Christus geringzuschätzen, überhaupt die Gottmenschheit als ein allgemeines Verhältniß, als eine zu realisirende Idee zu behandeln. Das Verhältniß der außerordentlichen Charismata zur allgemeinen Gabe des h. Geistes, des ascetischen Lebens zum christlichen stellt sich ihnen nicht schriftmäßig. Alles dieß trifft auch den Joh. Tauler. Phantastische und empfindende Auswüchse vornehmlich bei Ruisbroeck und Suso. Vergl. Liebners Schriften über Hugo, Richard, Gerson. In der reformatorischen Kirchengeschichte wurde die mystische Richtung eines Weigel, welchen Joh. Arndt benutzte, durch die Herrschaft der äußerlichen Rechtgläubigkeit, durch das unvermittelte Verhältniß zwischen Schrift und Wort Gottes, zwischen Rechtfertigung und Heiligung hervorgerufen. In Böhme vereinigt sich mit mystisch-praktischer Richtung Theosophie und Naturphilosophie; bei Gichtel und Swedenborg noch außerdem Seherei und neue Offenbarung mit dem Anspruche auf Erneuerung der Kirche. Mystik und Gnosis stehen sich ihres gemeinsamen Verhältnisses wegen zur historischen Religion gleich. Auch der sich denkende Glaube kann bemüht sein den Lebenshauch der Liebe den Begriffen mitzutheilen: Bonaventura. Beide können mehr oder minder zur Verläugnung des persönlichen Gottes, des Schöpfers, des historischen Erlösers führen, und beide, das Schauen wie das Denken, mit dem Glauben zugleich die handelnde und duldende Religion der Liebe verläugnen. Der historische Begriff des Gnosticismus ausführlich erläutert in Baur, die christl. Gnosis oder die christl. Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen, 1835. u Theol. Studd. Jahrg. 1837. 511. Krit. Studien über den Begriff der Gnosis.

**) Von Fanum (Ort der göttlichen Aeußerung, Offenbarung), wo sich die Gottheit erfahren oder für die Sinne und für den Sinn hergiebt, ist fanaticus von den Lateinern meistens in peiorem

partem gesagt: daher die Ueberschätzung der äußern, vereinzelten Offenbarungsthatsache der einfachste und allgemeinste Begriff von Fanatismus. Der Fanatiker verhält sich nicht nur gegen den Verstand, sondern auch gegen die Vernunft und das innerste Heiligthum des Menschen gleichgültig oder verläugnend. Er spricht in seinem Herzen, es ist kein Gott, er sei denn so oder so zu empfinden, da oder da zu finden; es ist keine Versöhnung, sie sei denn durch diese oder jene vorgeschriebne Sühnung zu erlangen. Er ergänzt sich die Leere des Verstandes durch Phantasie, die Leere des Gefühls durch Leidenschaft. Daher man auch sagen kann, der Fanatism sei die phantastische, oder die leidenschaftliche Frömmigkeit (ἀπάτη φλεγμαίνουσα nach Plutarch), eine zuweilen wüthende Bejahung, die die innerste Verneinung zum Hebel hat.

***) S. Lessing WW. Th. 6. S. 105. (Duplik v. 1778.) „Der Orthodoxist (nicht der Orthodox, der Orthodox tritt auf meine Seite; auch mache ich den Unterschied zwischen Orthodoxist und Orthodox nicht zuerst) der O. sagt ja" ꝛc. Sack's Polem. S. 141.

Anmerk. Wie fern das Christenthum, um dieses vorläufig zu bemerken, von jeder einseitigen Begünstigung einer einzelnen Function des religiösen Lebens sei, läßt sich schon daraus erkennen, daß alle oben genannte Uebertreibungen geglaubt haben es ganz in Besitz nehmen zu können. Und davon abgesehen ist deutlich, daß es allein von allen Religionen ebenso reich an mystischen wie an gnostischen Elementen, ebenso praktisch als theoretisch, ebenso darstellend als sinnend und handelnd sich erweist. Vergl. Theremin, Abendstunden. Berlin, 1833. S. 103. „Von dem Wesen der mystischen Theologie; wo die gleiche Berechtigung der historischen, speculativen und mystischen Theologie im Christenthume aus der Natur des Gegenstandes und aus der Totalität der Bedürfnisse, denen es entsprechen muß, dargethan wird.

§. 16. Materiale.

Jeder der genannten formalen Fehler muß Neigung zu einem materialen in sich enthalten, oder dazu, daß jeder Fundamentalgedanke des religiösen Geistes und daß einer derselben vorzugsweise verläugnet oder getrübt werde. Durch irgend einen Atheism *), durch Pantheism **), und Polytheism ***) geschieht dieses mehr der Idee des Unendlichen, der

Einen absoluten Ursache; durch die Verehrung der Fetische, durch Idololatrie †) und einen gewissen Dualism ††) widerfährt es mehr der Idee des Guten; durch Fanatism aber und Casualism der Idee der Freiheit und Persönlichkeit.

*) In Ansehung des Atheism ist zunächst zu bemerken, daß zu seiner Zeit jeder der angeführten materiellen Fehler mit diesem schlechtweg verneinenden Titel belegt worden ist. Der Barbar, der keinen religiösen ritus befolgt, der Mitbürger, der die eingeführte Religion, religio civilis, verläßt, gilt dem Athenienser oder Römer schon für einen, der ohne Gott und gottlos überhaupt ist. Wer wie der Heide entweder in Naturanbetung seine Gottesverehrung gebunden hält oder nur den allgemeinen Verstandesbegriff τὸ θεῖον anerkennt, ist dem Apostel ein ἄθεος d. h. einer, der mit dem wahrhaftigen Gotte, dem durch Zeugnisse geoffenbarten in keinem Bunde steht. Ein Haus, wo Idole angebetet werden, nennt der griechische Jude οἶκον ἀθεΐας, s. Symm. Hos. 4, 15. Wer sich nicht zur Dreieinigkeit bekennt, oder das ὑπάρχειν, die οὐσία, das existere Gottes läugnet, bekommt an seinem Orte auch den Titel des Atheisten. Zuweilen schon, wer gegen die einzelnen theistischen Systeme sich kritisch oder skeptisch verhält. Der dogmatische ist der der physischen Philosophen des Alterthums und der gallicanischen Sensualisten, selbst dann ein wirklicher Atheismus, wenn er Götter nicht, aber die Vorsehung läugnet. Sowie alle Fehler und Tugenden der Religion auf ungleiche Weise die erkennende und handelnde Subjectivität zu beherrschen pflegen, so ist auch schon deshalb der Atheismus theils überaus selten oder überall unvollkommen theils sehr gemein. Es versteht sich von selbst, daß er in allen andern materiellen Fehlern mit inne sei, denn die Eigenheit und Selbstsucht, die allen Hemmungen der Frömmigkeit zum Grunde liegt, ist atheistisch. Philo Leg. Alleg. I. p. 72. ed. Lips. φίλαυτος δὲ καὶ ἄθεος ὁ νοῦς οἰόμενος ἴσος εἶναι θεῷ, καὶ ποιεῖν δοκῶν ἐν τῷ πάσχειν ἐξεταζόμενος.

**) Unter Pantheism, hätten sie dies sonderbare Wort gehört, würden die Alten vielleicht eine Verehrung verstanden haben, die stets gleicherweise auf die Gesammtheit der Götter und nie auf einen einzelnen sich beziehe. Mit dieser Bemerkung ist die

Nothwendigkeit nicht geläugnet, daß eine gewisse religiöse Denkart also oder ähnlich benannt werde, welche zwischen Atheism und Theism schwankend, wenn sie mehr zu jenem sich neigt, aus Gott eine Eigenschaft oder den Inbegriff der Eigenschaften der Welt macht, wenn mehr zu diesem, aus der Welt eine Eigenschaft, ein Accidens Gottes, ein Leiden und Geschick Gottes werden läßt. Die Formel des Pantheism ist aber nicht: Jegliches ist Gott, sondern das All ist Gott. Und doch paßt genau genommen nur die Lehre Bruno's (Della causa, principio ed Uno, Ven. 1584.) und Spinoza's in diese Formel; allenfalls auch die hylozoistischen Systeme. Und wenn Parmenides das All-Eins als Gott gedacht hat, so versteht es sich bei ihm von selbst. Allein andre Systeme, die pantheistisch heißen, machen einen so großen Unterschied zwischen Gott und der Welt und lehren eine so große Bedingtheit der letztern durch Gott, daß sie doch bloß den Mangel des reinen Schöpfungsbegriffs, der außerhalb der Offenbarung nicht da ist, und statt dessen Entwickelungs- und Patefactions-Lehren untergeschoben werden, übrig lassen, um Theismus zu werden. Für diese Systeme paßt die obige Formel nicht wohl. Und wenn so verschiedene Denkarten als die sind, welche Geist und Materie streng unterscheiden oder nicht, das menschliche Denken von dem göttlichen absondern und jenes bedingt frei dieses unbedingt frei wissen wollen oder nicht, alle pantheistisch genannt werden, so leuchtet ein, wie gefährlich diese Benennung und wie allvermischend sie werden könne, wenn sie nicht noch weitere Bestimmungen erhält, als bisher gangbar geworden sind. Je religiöser der Pantheismus ist, desto mehr verbessert er im Gebiete des Irrthums theils den Polytheism theils den Dualism, doch so, daß er ihre Grundursachen nicht heilt und daher diese Fehler wieder in sich aufnehmen muß. Daß durch ihn die Ideen des Absoluten, des Guten und Freien, jedenfalls die beiden letztern beleidigt werden, ist ebenso gewiß als, daß die wahre Religion seiner nicht bedarf, um die Beziehung Gottes auf die Dinge und Zustände lebendig zu erhalten. Für den vorzüglichsten Bestreiter des Pantheism in neuer Zeit gilt Jacobi. Ueber die Beschuldigung, daß Schleiermacher den Spinozism in die christliche Dogmatik eingeführt habe, s. Schleiermacher's Zugabe zu Sack, Nitzsch und Lücke Sendschr. an Delbrück, 1827. Ob der Pantheism in Theopantism verwandelt sich mit dem Christenthume verständige?

S. Gabler, de verae philosophiae erga rel. chr. pietate. 1836. p. 43. Wenigstens nicht, wie behauptet wird, durch 1 Cor. 15, 28.

***) *Πολυθεΐα* Gregor. Nyss. *δόξα πολύθεος* Philo Iud. Die Monotheisten weisen nach, daß der Begriff des Polytheism sich selbst widerspreche; s. Greg. v. Nyssa Catech. Einleit. — Allein eben deshalb ist mit ihm ein gewisser Atheism oder Läugnung des Unendlichen, Guten und Freien verbunden, obschon zunächst nur des Unendlichen. In seiner historischen Erscheinung besteht er in der Verehrung einer gewissen Allheit von Natur-Kräften, welcher in Gemäßheit der jedesmal herrschenden Naturkunde die Allheit der Natur-Gebiete oder Naturzeiten, zugleich der menschlichen Lebensbestimmungen und Triebe entspricht. Er verhält sich in sittlicher Hinsicht zum Monotheism wie die Vielheit der einander sich bedingenden Lüste zur Einheit des allherrschenden vernünftigen Gewissens. So wenig Vernunft in ihm ist, so viel Verstand, Gefühl und Phantasie, und er steht in letzterer Hinsicht höher als mancher Monodämonism oder sogar als mancher abstracte Monotheism. Geschichtlich aber erweist sich die Reaction der Vernunft in ihm selbst theils durch Voranstellung des höchsten Gottes, Ergänzung des Götterwillens durch das Schicksal, und Annahme der Dii Deaeque omnes als einer Einheit für das praktische Religionsgefühl, theils durch besondere Dedication der Mens, Virtus, Pietas, Fides, Misericordia etc. Cic. de Legg. 2, 8. In den philosophischen Religionssystemen der Alten ist der Polytheismus nur die poetische und mythische Seite des Pantheism

†) Das Idol im Sinne des Theisten oder Monotheisten ist überhaupt der Aftergott oder der untergeschobne Gegenstand der Anbetung; *ἐπίνοια εἰδώλων* Sap. 14, 12. *κακότεχνος ἐπίνοια* 15, 4. Wenn z. B. Cyprian oder wer immer de idolorum vanitate spricht, so versteht er nicht die Bilder, signa, simulacra, sondern die durch dieselben wirksamen bösen Wesen oder die mit ihnen gemeinten Götter der Phantasie und des Wahnes. Ebenso der Apostel, wenn er sagt, das Idol ist nichts. Wie sich die Annahme der Irrealität, *εἴδωλον οὐδέν ἐστι*, mit der Annahme der Realität 1 Cor. 10, 20. *ἃ θύει τὰ ἔθνη, δαιμονίοις θύει*, vertrage, ist gezeigt Theol. Stud. u. Krit. I. 4. S. 740. Eine andre ist übrigens die kunstbildende und die naturanschauende Idololatrie, eine andre die des zufälligen Fetischen-Dienstes und die des mythischen Anthropomorphismus. Keine aber wird durch

das Versinnlichungsbedürfniß des Menschen — Cic. de Legg. 2, 11. est quaedam opinione species Deorum in oculis, non solum in mentibus — oder durch das erhaltne Bewußtsein vom Unterschiede des Zeichens und der Sache gerechtfertigt, denn jenes Bedürfniß entspringt schon aus Ungläubigkeit und dieses Bewußtsein ist nicht nur vergänglich und unhaltbar, sondern hebt auch, wo es ist, den Aberglauben oder die geistige Verwickelung der Gottesidee mit dem creatürlichen Wesen nicht auf. Die Selbstbeurtheilung des Heidenthums aber in dieser Hinsicht lehrt uns den unendlichen Werth des mosaischen Bild-Verbotes noch lebendiger empfinden. — S. über die Entstehungsarten und verschiedenen Stufen des Götzendienstes B. d. Weish. c. 13 u. 14.

††) Mitten im Polytheism schon kommt ein gewisser Dualismus auf zweifache Weise vor. Erstlich so, daß die im allgemeinen angebetete Natura in ein männliches und weibliches Princip (Sonne und Mond, Feuer und Wasser), es sei als Osiris und Isis, Belus und Astarte ꝛc. oder als Liber und Ceres ꝛc, sich scheidet und als Paarung (*συζυγία*) das ganze Götter-System mit vertritt, s. m. Theol. Stud. I. S. 44.; und dann so, daß nützliche und schädliche Gottheiten in der Mehrheit oder Einheit sich gegenüber stehen. Den allgemeinen Grund dieses letztern eigentlichen Dualism giebt Plutarch de Iside et Osiride 45., der überhaupt sehr interessante Betrachtungen über ihn angestellt hat, in den Worten an: *εἰ γὰρ οὐδὲν ἀναιτίως πέφυκε γένεσθαι, αἰτίαν δὲ κακοῦ τἀγαθὸν οὐκ ἂν παράσχοι, δεῖ γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχὴν, ὥσπερ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, τὴν φύσιν ἔχειν.* Verhältnißmäßig nun ist es mehr der morgenländische Pantheism als der hellenische, der in Mythus, Cultus und Philosophem dergleichen Gegensatz zum Vorschein bringt; denn die hellenischen Götter thun alle gelegentlich das Böse oder überlassen den untergeordneten Genien oder dem Schicksal, das Uebel zu bewirken. Die Philosophen aber von Sokrates an, und die Stoiker nehmen ihnen auch das Böse, was sie gethan, als homerische Lüge wieder ab. Besonders wollen die Stoiker ganz unschuldige und unschädliche Götter, und eine Einige reine Vorsehung. Solange nun Plutarch gegen die Läugner der Vorsehung und gegen die Götterfürchtigen andrerseits, also *mit* den Stoikern behauptet, Non posse suaviter vivi sec. Epicur. 22, sind ihm auch alle Götter *μειλίχιοι, ἀλεξίκακοι* u. s. w. allein hernach wendet er sich

wieder a. a. O. gegen die Stoische Lehre von der Einigen guten Causalität der Welt, und sucht für die Gegensätze Osiris und Typhon, Ormuzd und Arimann Entsprechendes auf, welches er denn wirklich allenthalben, bei Plato, Pythagoras, Empedocles, Heraklit, und im Griechischen Mythus selbst zu finden meint, oft die reine Negation des Guten oder die bloße Möglichkeit des Bösen mit der concentrischen und positiven Causalität desselben verwechselnd. Freilich ist nach seiner richtigen Auslegung der Dualism in jeder auch der vollständigsten Erscheinung durch irgend etwas gemildert. Entweder ist nur die gute Causalität θεὸς, und die andre Dämon, oder es giebt einen endlichen Sieg des Guten, woraus von selbst auch das Höhere von Ursachlichkeit ihm zuwächst, oder aber ein drittes vermittelndes Princip, welches Plato im Greisenalter erst ganz deutlich gelehrt haben soll, entsprechend dem mittlerischen Wesen der Isis, des Mithras (nach seiner Auslegung μεσίτης) und der Harmonia, stellt schon während dieses Aeons ein gutes Gleichgewicht her. Auch ist nur die sublunarische Welt (κόσμος περίγειος οὗτος καὶ μετὰ σελήνην) den Einwirkungen des schlimmen Gottes ausgesetzt. Ganz kann nach Plato und Plutarch das Böse nicht überwunden werden. „Der Horos ist — de Iside et Osiride §. 55. — selbst beschränkt, und noch nie hat er den Typhon völlig umgebracht.“ Die dualistische Gottesverehrung, sie mag nun dem schlimmen Gotte besänftigende Opfer bringen oder nicht, ist die Religion der Angst und des Hasses; aber daß sie wiederum durch sittlichen Ernst und durch Entrüstung gegen das Böse, zumal in der Zoroastrischen Ausbildung, den schönen griechischen Polytheism an Wahrheit weit übertrifft, darf nicht verkannt werden. Griechisches Nichtwissen vom Bösen und orientalisches Vielwissen ist ein ähnlicher Gegensatz von Fehlern wie Pelagianisches und Manichäisches Christenthum. S. m. Abh. über den Religionsbegriff der Alten, Stud. u. Krit. I. 4. S. 746. ff. —

§. 17. Historische und positive Religion.

Daß die religiöse Gemeinschaft *) an sich schon, wenn sie irgendwie entstanden ist und in vollem Ansehn besteht, jene Fehler heilen und die allgemeine vernünftige Anlage zur vollen Ausbildung bringen werde, ist weder vorauszusetzen,

noch ergiebt es sich aus der Erfahrung. Vorauszusetzen ist es nicht, sobald schon die innere Reaction des Grundbewußtseins gegen das abgeleitete Leben der Religion unzureichend gewesen ist den un- oder abergläubischen Hang samt seinen Folgen aufzuheben. Denn man mag nun den Einzelnen in seinem Verhältnisse zur Gemeinschaft mehr mitwirkend und das Gemeinsame hervorbringend denken, oder mehr leidend und empfangend, so wird doch in dem erstern Falle auch seine eigenthümliche Verkehrtheit mitwirken und in dem letztern mit auffassen. Keineswegs ist anzunehmen, daß die eigenthümliche Religion sich eben in der Mittheilung sofort reinige und berichtige, und dieß ebensowenig als, daß die gegebene Gelegenheit oder Nothwendigkeit gemeinschaftlich oder gegenseitig zu handeln sogleich alle unsittlichen Bestandtheile des eigenthümlichen Willens in das Nichts oder in das Geheimniß zurücknöthige. Dann aber bezeugt auch die Erfahrung schon von dem Standpuncte des Heiden aus, wie viel mehr von dem christlichen ein andres. Die historischen Religionen d. h. die auf Mythus und Symbol gegründeten, und die positiven oder die in Dogma und Ritus auf äußerer, mehr oder minder dauernder, Auctorität beruhenden haben dem Aberglauben so wenig Widerstand geleistet als solche, daß sie vielmehr, wie der freilich nicht aus ihrem Schooße herstammende Begriff des Heidenthums es am meisten aussagt, jede in ihrer Art ein eigner Thron des Aberglaubens und dadurch wieder die veranlassende Ursache des herrschenden Unglaubens geworden sind.

*) Ueber das sonst noch zu wenig untersuchte Verhältniß der eigenthümlichen Religion zur gemeinsamen s. Schleiermacher, Glaubenslehre. I. S. 49. und 2. Ausg. S. 36 und De Wette Bibl. Dogm. S. 24. Den daselbst gebrauchten Ausdruck Kirche sparen wir dem Christenthume auf, obgleich bei dieser Gelegenheit bemerkt werden darf, daß das Christenthum behufs seiner Verständigung mit dem allgemeinen Wissen von Religion und vermöge seiner Gattungsgehörigkeit nicht anders kann, als gewisse

Begriffe, die es selbst und allein erzeugt hat, bis dahin zu erweitern, daß sie für die gesammte Religionsgeschichte generisch werden, z. B. Offenbarung, Kirche, Reich Gottes ꝛc. und wiederum andre, die es nur auf- und angenommen, wie Religion, Dogma, Sacrament, Liturgie ꝛc. bis dahin zu bestimmen, daß sie in ihrer Art wieder neu und specifisch werden. Ueber Religion s. auch Schleiermacher 2. Ausg. S. 40.

Anmerk. 1. Historisch und positiv schließt sich nicht ganz aus. Denn äußere Religionsauctorität kann ohne irgend eine heilige Thatsache, durch welche ein Religionsstifter oder eine Urkunde beglaubigt wird, nicht statt finden. Und wiederum können heilige Geschichten ohne permanente Orakel, pontificische Behörden oder ohne Urkunden, die einer fortwährenden Auslegung und Anwendung fähig sind und theilhaft werden, keine Religions-Gemeinschaft erhalten. Dagegen kann doch eine gemeinsame Religion mehr das eine als das andre sein, und es verräth geringe Kenntniß der Religionsgeschichte, wenn jemand in der obigen Unterscheidung etwas Willkührliches findet. Die Muhamedanische ist mehr positio als historisch, ob sie sich gleich ihren innern Mangel an historischen Elementen durch Anlehnung an die jüdische und christliche zu ergänzen sucht. Das ältere religiöse Gemeinwesen war immer mehr von der unmittelbaren Wirkung der Thatsache abhängig, und hatte im Mythus und der Poesie sein stätigeres Leben; theils durch Institutionen der Numa's und Lykurge, theils durch die Mysterien ergänzte es sich seinen dogmatischen und gesetzlichen Mangel. Noch mehr also wird der hier gemeinte Gegensatz durch Mythus und Dogma, oder durch ästhetische und ethische Religion ausgedrückt.

Anmerk. 2 Die religiöse Gemeinschaft heftet sich zunächst nicht an die allgemeinen überall sich selbst gleichen Thatsachen der Natur (experientia communis), sondern an eine abgesonderte, außerordentliche Erscheinung, und von diesem Mittelpunkte aus gelangt sie erst wieder zu religiösen übereinkünftlichen Ansichten des Naturganzen und seiner Theile. Einmal schon deshalb, weil die menschliche Beschränktheit und Schwäche überall diesen Weg nimmt, und dann, weil die religiöse Gemeinschaft nur mit anderen Gemeinwesen zugleich und also auch nur durch ein Wunder d. h. hier durch Eintritt des ganz neuen Verhältnisses des Menschen zur Natur, in welches die Cultur ihn versetzt, entstehen kann.

Ist nämlich schon vor der Gemeinschaft Frömmigkeit und fromme Natur-Anschauung und vorzügliche Achtung auf gewisse einzelne Erfahrungen zu denken, so kann wer vorangehend und ordnend oder nachfolgend und sich hingebend an der Stiftung des Gemeinwesens theilnimmt, doch dieß nicht ohne die Gottheit, sondern nur durch eine That Gottes thun wollen. Eine Ceres muß kommen und Körner in die Furchen streuen. Ohne eine Theophanie entsteht kein Gemeinwesen und keine Geschichte. Mit ihr wird aber besondre göttliche Geschichte des Volkes, des Landes, der Erde gewonnen. — Mythus ist die mündliche Rede, dann die Sage von dem, was vor Allem zu sagen und zu überliefern, zu wiederholen ist; die Rede, das Gedächtniß von den Erscheinungen und Wohlthaten der Götter. An jeden eigentlichen Mythus oder an einen solchen, der für eine gemeinsame Verehrung und Verfassung begründend ist, knüpft sich ein andrer theologischer, oder vielmehr theogonischer und kosmogonischer an, eine Urgeschichte nicht des Staates, sondern der Erde und Natur. Von philosophischen Mythen sollte man nicht reden, ebenso wenig von poetischen in diesem Zusammenhange. Mythus ist religiöse Urgeschichte. Von der Historie aber unterscheidet er sich nicht bloß darum, weil er vor der stätigen Zeitrechnung und vor der Schrift ist, sondern dadurch, daß er überhaupt nicht fragt und forscht (ἱστορεῖν) sondern sagt und zeugt, oder zunächst für den Glauben und nicht für das Wissen spricht. Ebenfalls dadurch, daß er zum Theil von Dingen spricht, die keine Augenzeugenschaft zuließen, zum Theil die Thatsachen und deren gläubige Auffassung ungeschieden, Wirkliches und Wahres ungetrennt, überliefert. In dieser Begriffserklärung ist nichts enthalten, was hinderte in der heiligen Schrift als der Urkunde wahrer Religion Mythen zu finden; es könnte vielmehr gewissermaaßen behauptet werden, die h. Schrift besitze allein Mythen, und das Heidenthum keine. Dagegen kann von einem andern Standpunkte aus, von welchem das Gleichartige der aus phantastischer Subjectivität hervorgegangnen heidnischen Urgeschichte unter dem Namen von Mythus, Mythologie und im Gegensatze der Theologie sich darstellt, geläugnet werden, daß irgend ein Mythus in der kanonischen Schrift enthalten sei. In der Reinheit, in welcher er die absichtliche oder unabsichtliche Erdichtung ausschließt, vielmehr die Thatsächlichkeit der Dinge einschließt, dagegen das Neue und Wunderbare der Thatsachen

darstellt, wie es sich für die so oder so geartete kindliche Subjectivität der ersten Zeugen abspiegelte, ist der Begriff des Mythus auch auf die neutestamentliche Erzählung anwendbar. Die Urgeschichte des Christenthums ist eine neue Urgeschichte der Menschheit mitten in der schon entwickelten und historischen Geschichte. Christus ist das persönliche Wunder, ein zweiter Adam, und in seiner Art ebenso ein Anfang wie dieser. Die Wirkungen des aus der gemeinen Welthistorie bekannten Jesus, den Pilatus kreuzigte, machen es gewiß, daß er ein solcher gewesen. Folglich kann die Spur des Wunders in seinen Thaten und Schicksalen nicht das Vorurtheil begründen, daß sie erdichtet seien. Die wirkliche und unbestrittne Beschaffenheit des urchristlichen Bewußtseins setzt eine Entstehungsweise voraus, nach der es sich unmöglich dichtend erzeugen oder begründen konnte. Die Wirklichkeit des Wunders aber oder das Wunder der Wirklichkeit muß der Geschichte typischen und poetischen und insofern mythischen Charakter geben. Findet aber die theologische Kritik der evangelischen Geschichte Bestandtheile der Erzählung, welche auf keiner Zeugenschaft beruhen können, oder etwa nur das allgemeine ὅτι zur Grundlage haben, das πῶς aber durch Zurückschließung aus der bezeugten Thatsache auf die unbekannte gewinnen, also mehr Wahrheit des Glaubens als Wirklichkeit des Ereignisses enthalten, oder trifft sie Widersprüche an, die durch den verschiedenartigen Reflex des Ereignisses auf die Subjectivität des Augenzeugen oder durch den verschiedenen Grad der Unmittelbarkeit der noch übrigen Urzeugnisse keine Erklärung erlangen: so ist sie doch nach Lage der Sachen im Ganzen nur genöthigt, fürs erste Gattungen der neutestamentlichen Berichte zu unterscheiden, z. B. Vorgeschichte und öffentliche, oder eine Symbolik anzunehmen, nicht der Idee, sondern der Thatsache, eine Symbolik die selbst den unerschütterlichen Grund der Geschichtlichkeit Christi als des Sohnes Gottes zu ihrer Voraussetzung hat, oder das Urtheil zu suspendiren, oder aber das Apokryphische vom Kanonischen zu sondern. — Ueber die höchste Mythik der heiligen Geschichte s. Lange, über d. geschichtlichen Charakter d. kanonischen Evangelien ꝛc. Duisb. 1836. S. 29. 41. Ueber die Unvereinbarkeit des Mythus mit dem lebendigen geschichtlichen Monotheism, Dr. Sack Bemerkungen über den Standpunkt der Schrift: das Leben Jesu krit. bearb. v. Strauß. Bonn, 1836. S. 36. Ueber den

Begriff des Mythus überhaupt und über die Unverträglichkeit der absichtlos dichtenden Sage mit der Natur und Stellung der apostolischen Urgemeine Jul. Müller Theol. Stud. u. Krit. 1836. 3 H. S. 839–84. Endlich über die verschiedenen Gattungen und Arten der heiligen Geschichtserzählung die kleine vorzügliche Abhandlung: Schmieder: Präliminarien zu einer gründlichen Rechtfertigung der biblischen Geschichte. Naumburg, 1837. — Dargestellt und in seiner Gegenwart bewahrt wird der Inhalt des Mythus durch das Symbol (coniectura) d. h. durch denjenigen natürlichen oder künstlerischen, dinglichen oder drastischen Gegenstand, der durch sich selbst über sich hinaus etwas zu erkennen giebt. Freilich ist in gewisser Hinsicht alles Sichtbare, Natur oder Kunst mögen es hervorgebracht haben, symbolischer Beschaffenheit. Denn nichts zeigt bloß sich selbst an, sondern zugleich auf seine schlimme oder gute Ursache, auf seinen nähern oder höhern Zweck hin. Jedes zeigt zugleich sein An sich an, welches nur geistig angeschaut werden kann. Im engern Sinne aber bringt das Symbol nicht erst die Idee hervor, sondern die Idee wählt sich und schafft das Symbol; oder die über alles Gegenwärtige hinausgehende Erinnerung und über alles Sichtbare hinausreichende Anschauung vergegenwärtigt sich und veranschaulicht sich in einem Zeichen zu ihrer Versöhnung mit der Gegenwart und der Sinnlichkeit. Zu diesem Behufe greift der symbolische Instinct sowohl als der verständige Mystagog bald nach dem allereinfachsten, lebendigsten, fruchtbarsten, was sich unmittelbar in der Natur vorfindet, oder er setzt aus ihren Mitteln frei zusammen, was sie nicht gestaltet hat, oder aber er stellt eine verjüngte, überall neue Natur z. B. ein griechisches Götterbild dar. Das Heidenthum aber fehlt darin, daß es erstlich sich der Differenz der Symbole und Ideen und der unterschiednen Eigenschaften und Wesenheiten von beiden nicht bewußt bleibt, wodurch es Symbolik und Mystik in Magie und Hierurgie verkehret, und daß es zweitens sich nicht das höchste selbst bildlos und frei zur geistigen Anschauung vorbehält. Das wahre, reine Symbol ist daher eben so wie der ächte Mythus nur im Gebiete und Dienste der Offenbarung zu finden. Ueber Symbol und Mythus im Allgemeinen s. Creuzer's Symbolik und Mythol. der alten Völker. I. 1stes Buch, die Tabelle S. 146 und Baur, Symb. u. Mythol. oder die Naturreligion des Alterthums. 3 Th. Stuttg. 1825.

Anmerk. 3. Der zunächst aus der Staats- und Rechtslehre in die Theologie übergehende Begriff der positiven Religion wird dadurch wenig geehrt und aufgeklärt, daß man ihn mit der willkürlichen Festsetzung (arbitrium Dei in constituenda religione) vertauscht. Es ist mit der Willkür im Gebiete der Wahrheit und Gerechtigkeit gerade wie mit dem Zufalle; man muß diese Begriffe, so oft man sie gebraucht hat, für's Erste wieder zurücknehmen. Willkürliches hält den Streit mit dem Nothwendigen und Freien in keinem Falle aus, und das Ansehn der Offenbarung, des Staates und Gesetzes ist durch diejenigen immer am meisten untergraben worden, die es wie Hobbes und der obenerwähnte Thrasymachos zu stützen versuchten. Deshalb sollte z. B. Fischer's Einleitung in die Dogmatik S. 26. die moralischen Gründe oder Gegengründe des Rationalism oder Supernaturalism auch nicht einmal vorläufig mit der Bemerkung ganz abweisen wollen, „denn es geziemt sich nicht für uns, urtheilen zu „wollen, was für Gott schicklich oder unschicklich, für seine heili„gen Zwecke mit der Menschheit dienlich oder undienlich gewesen „wäre." Denn man dürfte mit gleichem Rechte sagen, es gezieme sich nicht zu urtheilen, ob etwas für Gott möglich sei, womit denn auch die Untersuchung der physischen Gründe beseitigt wäre. Eben so unrichtig ist es, wenn Nigidius b. Gell. N. A. X. 4. die Frage der Philosophen, *φύσει τὰ ὀνόματα ἢ θέσει*, in die andre auflöst, cur verba possint videri naturalia magis quam *arbitraria*. Denn der Gegensatz des Positiven und Natürlichen ist weniger absolut als der des Natürlichen und Arbiträren. Dieß scheinen nun diejenigen anzuerkennen, welche das Positive in dem finden, was allerwärts zu dem Natürlichen hinzukomme S. Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 79. Allein es fragt sich, wie und warum kommt es hinzu? Wenn z. E so wie nach Kant's Religionslehre zum reinen Religionsglauben der besondere Kirchenglaube vi inertiae hinzukommt, so möchten sich doch diejenigen, die auf den Unterschied des Positiven und Natürlichen einen Werth legen, nicht befriedigt finden. Die opera supererogationis und die wuchernden Dogmen werden dann am meisten das Positive ausmachen können. Aber Schleiermacher nimmt, Glaubensl. §. 19 S. 93 vgl. 2. Ausg. S. 66. ff. das Hinzukommende freilich noch auf andre Weise in Anspruch. Wäre es, sagt Schl., das Hinzukommende, dann müßte das Natürliche in Allen

dasselbe sein; da hingegen gerade das Natürliche in jedem anders und mithin das Allgemeine und Abstracte ist, so kann das Positive eben nur die eigenthümliche Bestimmtheit sein, mit welcher die Religion in jedem vorhanden ist, und in Bezug auf Religionsgemeinschaft — das ursprüngliche oder unmittelbar gegebene. Wir ergegnen darauf zunächst, ist denn nicht auch das Natürliche seinerseits unmittelbar gegeben, und fängt es denn erst etwa mit der vergleichenden Kritik und Geschichte an da zu sein und zu wirken? Hat das Natürliche nicht an der eigenthümlichen — Art und Weise, wie in einem jeden die gemeinschaftlichen Dogmen sich gestalten, einen thätigen Antheil? Gegen Schl. würden wir es daher vertheidigen, wenn Marheineke und Wegscheider, freilich jeder auf seine Weise, die in Allen sich selbst gleiche Religion der Vernunft mit dem Namen des Positiven belegen. Wobei nur der letztre darin fehlt, daß er die Positivität des rationalistischen Systems aus Vernunftwahrheiten und Aussprüchen der Schrift zusammensetzen will, da ihm doch unmöglich die Schriften, wenn überhaupt eine göttliche Position, eine andre als die der Vernunft abgeben können. Anders freilich verhält es sich bei Marheineke. Und allerdings sind Natürlich und Positiv zwei Principien und gewissermaaßen zwei Auctoritäten des religiösen Lebens, die sich genau auf einander beziehen ohne sich schlechthin zu verneinen. Das Natürliche hat sein Ansehn in sich, das Positive außer sich, oder wenn dieses zu mißdeuten wäre, für das Positive suchen wir die Auctorität zunächst außer uns und für das Natürliche zunächst in uns. Das Verlangen aber in uns selbst das Subjective zum Objectiven zu erheben ist nach der menschlichen Bestimmung für die Gemeinschaft innig verbunden mit dem Verlangen das eigenthümliche an dem Gemeinschaftlichen zu erproben. Nicht weniger mit dem Bedürfnisse, die Erfahrung und Geschichte nach Thatsachen zu fragen, die entweder bestätigend den Thatsachen des Bewußtseins entsprechen oder dem unentwickelten Bewußtsein anregend und vorbildend zuvorkommen. Durch das argumentum a consensu gentium, durch den allgemeinen Satz von der Unentbehrlichkeit der Empirie zur Entwickelung des Selbstbewußtseins, und durch die Lehren von der durch die Offenbarung anticipirten Vernunftentwickelung oder dergl. kann dieß Verhältniß des Positiven zum Natürlichen erläutert werden. Doch ist diese Bestimmung noch nicht erschöpfend. Im strengen Sinne

bringt die Position auch immer Neues und Anderes, als jemals aus der bloßen Vernunft zu entwickeln war, und doch nur solches, welches unbeschadet der Freiheit und Selbstthätigkeit auf- und angenommen wird, weil es entweder natürlichen Fragen und Erwartungen entspricht oder in seinem Zusammenhange mit Thatsachen und Zeugnissen Gottes im Innern und Aeußern sich auch noch vor der Verähnlichung und Verbindung mit der Ueberzeugung dem Glauben anvertrauen kann. So besteht denn das Positive in der Vereinigung des gemeinschaftlichen, thatsächlichen und in diesen Verhältnissen von Gott bezeugten in der Religion. — Eine positive Religion nimmt aber ihre besondre Auctorität für Dogmen und *ritus* in Anspruch. Dogma ist eine Sinnes- oder Willenserklärung, welche entweder den Gehorsam und die Nachachtung oder die Beistimmung und das Bekenntniß ohne weiteres und vor Allem fordert. Nur in ersterer Bedeutung kommt es in der Griech. Bibel vor Dan. 2, 13. 6, 9. Esth. 3, 9. 2 Macc. 10, 8. Luc. 2, 1. AGesch. 16, 4. (wo es vom apostolischen Kanon für die Heiden-Christen gesagt ist) 17, 7. Ephes. 2, 15. Col. 2, 14. In den letzten Stellen haben Chrysostomus und Theodoret irrthümlich die andre Bedeutung angebracht. Diese Kirchenlehrer aber selbst, und schon vor ihnen Ignatius, Clemens, Origenes, Eusebius von Cäsarea reden von der christlichen Lehre (διδασκαλία ἀποστολική) als dem Dogma, von Dogmen des Herrn, von Dogmen der Kirche, nicht also in dem Sinne, daß die abgeleitete Wahrheit, oder der wissenschaftliche Begriff oder die kirchliche Form oder gar die subjective Fassung darunter zu verstehen wäre; sondern die Dogmen, sofern sie sie im Christenthume finden und werth halten, sind ihnen die Grundwahrheiten des Evangeliums, welche zuerst angenommen werden müssen, und ohne deren Annahme es gar keine christliche Rechtgläubigkeit giebt. Diesen Sprachgebrauch haben die Väter von den Stoikern angenommen. Marc. Aurel. εἰς ἑαυτ. 2, 3. nach einer Abhandlung von der Harmonie der Welt, ταῦτά σοι ἀρκείτω, ἀεὶ δόγματα ἔστω. Von denselben Dogmen sagt er 4, 3. sie müßten in der Kürze ausgesprochen und gedacht sein, um stets zu Gebote zu stehen im Leben. Sie heißen ihm 3, 16. die Dogmen des νοῦς, ewige Vernunftwahrheiten Seneca ep. 94. 95. nennt sie die Wurzeln der sittlichen Erkenntniß und Lehre, die Elemente, aus denen der Leib der Weisheit bestehe, das Herz des Lebens

u. s. w. Man vergleiche auch einen Sprachgebrauch, den Baur, Tüb. Zeitschr. 1832. H. 4. S. 194. entdeckt, nach welchem δόγματα dem pythagoreischen Systeme soviel als Principien, στοιχεῖα waren. Gerade diesen Begriff des Grundsätzlichen und Wesentlichen von Wahrheit, welches eher den Glauben als die ἀπόδειξις erfordere, drückten die Väter mit Dogma aus. Auch der eigene Gegensatz des δόγμα und κήρυγμα beim Basilius de spir. s., als des esoterischen und exoterischen Christenthums kann aus Seneca erläutert werden. Man beruft sich freilich, um die entgegengesetzte Bedeutung des Wortes zu beweisen, auf den Marcell von Ancyra, der bei Euseb. c. Marc. Ancyr. I. c. 4. den Asterius tadelt, daß er die Lehre vom Sohne vielmehr auf die Dogmen der Vorfahren als auf den θεῖος λόγος gegründet habe. Und es ist überall bekannt, daß auch diese katachrestische Bedeutung des Wortes Dogma theils bei den Hellenen theils bei den Christen vorkommen konnte und mußte. Alles Disputiren in der Schule ging auf anerkannte Grundannahmen zurück und von ihnen aus. Selbst die Skeptiker hegten, indem sie im Behaupten und Beweisen inne hielten oder bereits Behauptetes zerstörten, negative Kanones. Da nun aber in aller Gemeinschaft der Lehre eine Neigung sich kund giebt auf falsche oder unzeitige Auctorität hin etwas anzunehmen und festzustellen, so entsteht nicht bloß ein sehr mannichfaltiger Conflict zwischen den Festsetzungen der Schulen, sondern auch Streit über die Setzbarkeit der Wahrheit, ja Haß und Argwohn gegen die Satzungen der Schulen und Kirchen. Und dadurch bekommen die Wörter δόγμα, δογματίζειν u. a. ihre Nebenbedeutung, so daß sie menschliches, nichtiges, willkürliches, zeitliches, veränderliches bezeichnen. Der Skeptiker sagt gegen den Dogmatiker, ich fordre ἀπόδειξις, und du giebst mir ἀπόφασις; der Praktiker zum Theoretiker: ich fordre ἀπόδειξις πνεύματος, und du giebst mir ἀπόδειξις ἑλληνική: der biblische Theolog zum Kirchengläubigen: ich will θεῖος λόγος, du hast δόγματα πατέρων. Allein im Ganzen genommen kommt die alte Kirche gar nicht zu dem Bewußtsein, daß sich die Lehrentwickelung und Lehrverschiedenheit unter den Bischöfen ebenso zum θεῖος λόγος verhalte, wie die hellenische διαφωνία der Schulen zur absoluten Vernunftwahrheit: sondern die Kirchenlehrer parallelisiren die Schul-Conflicte der Hellenen mit den Widersprüchen der Häretiker unter einander: und nur eine so vereinzelte

Erscheinung, als der monophysitische Gobarus ist, weiset auf die Widersprüche der sogenannten Orthodoxen selbst hin. Eben so wenig war der Gegensatz der unmittelbaren gläubigen Vorstellung und der wissenschaftlichen Formel zum Bewußtsein gekommen, denn der Gegensatz von πίστις und γνῶσις, oder von κήρυγμα und δόγμα hatte noch eine andre Bedeutung als diese. Redete man also von dogmatibus ecclesiasticis und gab von ihnen eine Umschreibung wie Gennadius von Marseille oder Isidor von Sevilla, so waren damit nicht Lehren gemeint, die die Kirche zuerst geschaffen, auch nicht die bloßen Formen, die sie der Wahrheit gegeben, sondern das, was sie empfangen mit dem göttlichen Worte, was sie bewahre und überliefere und für das Wesentliche, vermöge der ihr beiwohnenden Auctorität, erkläre. Daher auch Vincenz von Lerinum: coelestis philosophiae dogmata. Selbst noch Dion. Petavius überschreibt sein großes Werk nicht deshalb Dogmata Theologica, weil er eine Masse von Lehrmeinungen der Theologen anführen will, sondern weil er nach historischer Methode das System der christlichen Hauptsätze, wie sie aus der heiligen Schrift und kirchlichen Ueberlieferung erkannt werden, zu beschreiben gedenkt. Sofern nun jede katholische Umschreibung des Christenthums auch schon die ethischen Hauptsätze mit aufnimmt, stehen freilich auch diese z. B. bei Gennadius unter dem Begriffe Dogma. Da aber im Ganzen genommen das christliche Handeln das abgeleitete und bestimmte ist, das christliche Glauben aber das ursprüngliche und bestimmende, so setzen schon die Alten, wiederum nach Vorgange der Stoiker, Dogmatisches und Moralisches theils entgegen theils zu einem Ganzen zusammen. S. Clem. Alex. Paedag. Exord. wo der göttliche Logos in seiner zweifachen Function als διδασκαλικὸς, δηλωτικὸς ἐν τοῖς δογματικοῖς, und als πρακτικὸς und παιδαγωγὸς dargestellt wird. Ferner Theodoret z. 1. Ps. τινὲς μέν τοι — ἠθικὴν τοῦτον ἔφασαν τὸν ψαλμὸν περιέχειν διδασκαλίαν· ἐμοὶ δὲ οὐχ ἧττον δογματικὸς ἢ ἠθικὸς ἔδοξεν εἶναι. Darnach mag nun beurtheilt werden, ob nicht Budde und Pfaff Recht und den alten Sprachgebrauch für sich hatten, als sie theologia dogmatica et moralis entgegen und zusammensetzten, und ob nicht Döderlein, dem hierin viele Andre folgen, im Irrthume war, als er Instit. Theol. Christ. ed. 4. p. 192. schrieb: Theologiam theoreticam male nostris temporibus dici coeptam esse

dogmaticam, auctore haud dubie Buddeo, theologo alias summae et accuratae disciplinae, Tittmannus I. c. monuit. Nam theologia dogmatica proprie est, quae agit de placitis et opinionibus theologorum. Nec enim apud veteres δόγμα dicebatur de doctrina ipsa, sed de sententia doctoris alicuius etc. Von diesen Behauptungen allen, abgesehen vom Elogium des trefflichen Budde und unbeschadet die Verdienste Döderleins, ist eben nur das gerade Gegentheil wahr.

Anmerk. 4. Der obige Satz leidet an der unvermeidlichen Amphibolie, daß er, jenachdem das Christenthum ein- oder ausgeschlossen wird, auch nur auf verschiedne Weise bestehen kann. Denn auf der einen Seite ist eben nur das Christenthum die geschichtliche, gemeinschaftliche, gegebene Religion, welche an sich nie dem Unglauben noch dem Aberglauben zum Bollwerke dienet; auf der andern Seite aber die Sache angesehn mußte es, jemehr es in einer Geschichtlichkeit und Positivität genommen ward, die auch andern Religionen zukam, auch den Aberglauben und durch ihn den Unglauben verschulden. Abgesehn noch ganz vom Unterschiede des Wahren und Vermeinten, ergeben sich in Ansehung der Geschichtlichkeit und Positivität folgende Gegensätze zwischen der testamentischen und außertestamentischen Religion:

a. Während die heilige Geschichte der Testamente im unzerrißnen Bande mit der äußersten Urgeschichte zusammenhängt und wiederum bis in die Tage der Römischen Auguste hereinreicht, müssen die heidnischen Religionen auf bloße Urgeschichte der Cultur zurückschauen und ihren Mangel theils mit Poesie über die Natur- und Völkergeschichte theils mit isolirten Wunderwerken und Zaubereien ausfüllen. Sie fußen auf Geschichten ohne Eine Geschichte zu haben, es fehlt ihnen Weissagung und Erfüllung.

b. Die mit der Stiftung des Staates zusammenfallende Religionsstiftung ist außerhalb der Testamente das Dienstbare, innerhalb derselben dergestalt das herrschende und bedingende, daß offenbar der Staat nur um der Religion willen gestiftet erscheint.

c. Das Heidenthum ist oftmals um so weniger positiv je geschichtlicher es ist, und um so weniger historisch je dogmatischer es werden will; innerhalb der Testamente findet von Anfang bis Ende das innigste Zusammensein von beiden Dingen, obgleich nach Verschiedenheit der Offenbarungsstufen verschieden, statt.

§. 18. Natürliche*) und Vernunftreligion.

Ob sich nun gleich die Idee, oder die an sich wahre, ursprüngliche, vernünftige Religion auf die Veranlassungen, die ihr durch Naturbetrachtung und Erfahrung gegeben werden, nicht unbezeugt gelassen, vielmehr schon in unbewußter Weise mittels des sittlichen und staatlichen Bildungsprocesses **), dann aber durch das Organ der Wissenschaft und Schule bis zu völlig bewußten Verneinungen und Bekämpfungen des Aberglaubens entwickelt hat, wie z. E. seit Sokrates unter den Hellenen, welcher eine Fall statt aller andern genannt werden darf: so sind doch alle auf diesem Wege gewonnenen Besserungen entweder unmittelbar zugleich Verschlimmerungen gewesen, oder sie haben sich theils in intensiver theils in ex- und protensiver Beziehung unvollständig und unfähig erwiesen, das gewissermaassen ursprünglich gewordene Grundübel zu heben, oder ein ihm entgegenwirkendes, siegreiches Heilmittel auf zu bringen.

*) Der Name einer natürlichen Theologie und darin enthaltenen Religion kommt zuerst im Gegensatze der mythischen und politischen, also der historischen und positiven z. B. bei Varro vor, von dessen Schrift de divinis antiquitatibus wir Auszüge in Augustinus de civ. 4, 27. 6, 2. 5. 7 — 9. finden. Der Pontifex Scävola und der Stoiker Cornutus befolgten dieselbe Eintheilung der Theologie. S. Villoison de triplici theologia mysteriisque veterum, angehängt an de Sacy Ausg. von Sainte-Croix Recherches sur les mystères etc. Vol. II. — Die Naturphilosophie der Alten war nicht überall so antitheologisch als bei Epikur und Lucrez. Zwar ward sie dadurch noch nicht theologisch im strengen Sinne, daß sie den mythischen Gott samt seinen Attributen in naturgeschichtlichen Deutungen anerkannte, wovon bei Clem. Alex. Strom. V. p. m. 244 viele Beispiele aus Orphischer Weisheit angeführt werden; aber Varro mochte wohl auch im höhern Sinne der Stoiker von physischen Göttern handeln. Die allgemeine Naturkunde und Naturgeschichte ist Erkenntnißquelle der Religion und Kriterion der Wahrheit, nicht aber das einzelne mythische Factum oder die besondre heilige

Geschichte, dieser Grundsatz schuf die natürliche Religion und Theologie; und in diesem Sinne scheint sie überhaupt genommen werden zu müssen, sofern wir sie von der Vernunft-Religion, welche aus den Thatsachen des Bewußtseins geschöpft wird, unterscheiden wollen. Denn sobald Conscienz und Experienz als die unzertrennlichen Factoren des Religionsursprungs gedacht werden, befassen beide Namen jeder für sich schon das Ganze, welches der historischen und positiven Religion gegenüber bestehet und eben nur in diesem Gegensatze als das vollkommnere oder unvollkommnere, als die ideelle Auslegung oder kritische Auflösung oder aber als die bedürftige Vorbereitung des Positiven, geltend gemacht wird. Augustinus giebt dem Varro schuld, daß er die physische Theologie für die allein wahre, und doch die positive (besonders die bürgerliche) für nothwendig und nützlich erachte. Varro griff, nach dem Vorgange der größten Philosophen, die Staatsreligion nicht unmittelbar an; überhaupt begnügten sich die Weisen des Alterthums mehrentheils damit, das mythische Dogma zu allegorisiren oder die positive Religion als Vorschule der vernünftigen darzustellen. In den Mysterien trat dasselbe Verhältniß ein. Und wenn es sich bei christlichen Philosophen und Theologen hie und da wiederholte, so nahmen doch die Wolfianer das umgekehrte Verhältniß an, während andre, z. B. Ferguson und Gruner (Instit. theol. Dogm. §. XII. et Scholion) die Vernunft für ein bloß formales Erkenntnißvermögen, die Lehre vom Licht der Natur für schwankend und verworren, und die theologia naturalis für leer und nichtig, oder für einen Raub aus der heiligen Schrift erklären. Diese Gegner der natürlichen Theologie würden indessen wohl eine rationalis theologia in gewissen Grenzen haben gelten lassen d. h. eine Philosophie der christlichen Religion, durch welche in Meyer's Art und Weise oder nach Vorgang der Cartesianischen Theologen in Holland der Inhalt der christlichen Mysterien denkbar und bis auf einen gewissen Grad begreiflich gemacht werden sollte. Herm. Alex. Roel Diss. de religione rationali. ed. sexta. Ultraj. 1713.

**) Man mag nur den athenienssischen oder römischen Staat, die redende und bildende Kunst, oder das Volksleben der Alten, wie es sich in der Komödie abspiegelt, darauf ansehen, so wird man inne werden, wie vielfach sie dazu dienen, die Idee der Religion von dem gemein Religiösen zu sondern, sie in das Gebiet des

Schönen, des Nützlichen, des Zweckmäßigen zu retten, und ihr eine von da aus theils der groben Atheisterei theils der trägen Mischung des Heiligen und Unheiligen entgegenwirkende Macht zu sichern. Die Komödie scheint alle einzelnen Götter und Verehrungen zu belachen, und thut es doch nur so, daß die frommen Frevler zu Spott werden, welche — in animum inducunt suum, Jovem se placare posse donis, hostiis; et operam et sumtum perdunt — Plaut. Rud. v. 22., oder nur so, daß der ideelle Monotheism, der dem Dii Deaeque omnes zum Grunde liegt, darunter nicht leidet, sondern dabei gewinnt. Und so wirkt sie mit dem Staatsgesetze zusammen, welches fremde oder Privatgottesdienste oder Versühnungen des Unsühnbaren verbietet.

§. 19. Fortsetzung.

Die Belege für diese Behauptung liegen vollständig in unbezweifelten Thatsachen vor. Auf dem Wege dieser Reaction nämlich, welche vorzüglich wissenschaftlich und der allseitigen Theilnahme des Lebens beraubt war, wurden entweder mittels eines einseitig verneinenden Protestantism *) geradezu atheistische Meinungen in Gang gebracht, oder z. B. der Polytheism und Idolism nur auf sittlicher Seite berichtigt, im übrigen höchstens mit Dualism und Pantheism **) vertauscht, oder aber endlich gar wieder das ganze System des Aberglaubens als integrirender Theil in die ewige allgemeingültige Religion aufgenommen ***).

*) Statt aller andern Beispiele Lucretius I. 63.

**) In der ganzen Entwickelungsreihe von Anaxagoras bis Plotin und Porphyrius bleibt die hellenische Weisheit in diese beiden Hemmungen des reinen Theismus gebannet.

***) S. Jamblichus von den Mysterien der Aegyptier, Porphyrius über die Opfer, welcher sogar dieß zu vertheidigen weiß, daß den bösen Genien geopfert werde.

§. 20. Fortsetzung.

Wäre nun aber auch vermöge der Gegenwirkung, die wir

beschreiben, das Ganze von Religionslehren, welches unter den Christen als Vernunftwahrheit geltend gemacht zu werden pflegt, oder der reine Theismus *), schon irgendwie zu Tage gefördert worden: so folgt daraus noch nicht, daß es sich würde ganz gleicher Weise jedes Gebietes des individuellen oder gemeinen Lebens oder auch nur eines für weitere Fortwirkungen sichern Ursprungspunctes bemächtigt haben. Denn wir sehen vielmehr, daß es die esoterische Form des Daseins und Wirkens suchte, und daß immer erst wieder starke Bestrebungen für Religionsgemeinschaft sich zeigen, wann die Natur- und Vernunftlehren einen Vertrag mit derselben positiven Religion geschlossen haben, die vorher von ihnen bekämpft worden war **). Dasselbe, worin und wodurch die Natur- und Vernunftreligion wesentlich besteht, die Entkleidung der Wahrheit von ihrer Thatsache und Geschichte, macht sie unfähig, durch sich und für sich selbst Gemeinschaft zu stiften ***).

*) Die Lehre vom Weltschöpfer, der kein bloßer Weltbildner ist, von dem persönlichen Gotte, der kein bloßes θεῖον, von dem schlechthin freien und guten Wesen, welches nicht mit der bösen ἀρχὴ gleich als mit einem Leiden und Geschicke zu thun hat. S. Christoph Meiners Hist. Doctrinae de vero Deo omnium rerum auctore atque rectore P. I. et II. Lemg. 1780. und Bouterwek a. a. O. Abh. IV. Der reine Theismus.

**) Erst die neuplatonischen Theologen eifern wieder für den Altar; und nur ein Julianus wendet alle möglichen Mittel an, das philosophisch reformirte Priesterthum und Opferwesen herzustellen.

***) Wie unbekümmert sind Seneca und Marc Aurel darum, daß die Anstalten der Götterfurcht, die sie verachten, zerstört und für die Gottesehrfurcht, die sie anpreisen, andre errichtet werden möchten.

§. 21. Beschluß.

Indessen könnte es scheinen, als ob die Idee der Religion dennoch im Begriff gewesen sei sich selbst durch die Kräfte des

vernünftigen Gedankens im menschlichen Geschlechte zu verwirklichen. Und zwar auf dem Wege der Teleologie. Denn so ist sie bis dahin gelangt, nicht nur das Böse, womit die wirkliche Welt behaftet ist, wahr zu nehmen, sondern sich auch zur Idee der Erlösung zu entwickeln, und es fragt sich, ob nicht der Proceß der wirklichen Welterlösung bereits eingeleitet gewesen sei, als sich die entsinnlichende und heilende Lebensweise bereits pythagorischer, therapeutischer Institute bemächtigt, und solche Vorkämpfer gegen das Böse und den Wahn erzeugt hatte, als z. B. der Held des Philostratus *) oder ein Plotinus war, und ob nicht die zur Weisheit gewordene Wissenschaft würde zum Gemeingeist einer Kirche geworden den platonischen Sohn des Guten, den Sprößling Gottes in der Menschheit darstellen können. Unangesehn aber, daß dieß nicht geschehn ist, läßt sich auch einsehen, warum es nicht geschehen konnte. Das Böse selbst oder das Uebel ist keine Idee, sondern eine Notiz und Erfahrung, welche sich dem Menschen während der beschaulichen und thätigen Vollziehung des ursprünglichen idealen Bewußtseins an dem Leben als solche aufdrängt. Daher kommt es, daß diejenigen, denen das Glück des idealen Denkens aufgegangen ist, um dasselbe sich nicht trüben zu lassen, sich die Größe und Tiefe des Elends möglichst verhehlen und verkleinern, oder es als ein natürliches, als einen Durchgangspunct des Guten, oder als ein ganz vereinzeltes und zufälliges vor zu stellen versuchen. In diesem Versuche über das Böse unzeitig zu triumphiren finden wir im Vergleiche mit den Orientalen die Griechen überhaupt, insbesondere die Stoiker, gleichsam Pelagianer vor Pelagius, befangen. Anders ist es freilich mit Pythagoras und Plato. Die religiöse Idee des Guten hatte in ihnen Vollkräftigkeit genug den schlimmen Gemeinzustand der Welt wahrzunehmen, an zu erkennen, mit tiefem Ernste zu betrauern, und doch zu bestehen, nämlich den allmächtigen Sieg des denkenden Willens über das Scheinleben einzuleiten und zu glauben. Die Philo-

sophie setzte sich das Heil der Welt zum Zweck **). Bewirken konnte sie es nicht. Sie konnte einen Heiland irgendwie denken oder ersehnen, aber weder ihn weissagen noch glauben, ehe er da war. Sie konnte einige und immer mehrere, die sich mehr und mehr selbst erlöseten, in denen sehen, die zum Philosophiren geeignet waren. Sie konnte aber die wirkliche Erlösung nicht erkennen, und demnach auch die Entstehung des Bösen nicht; sie durfte sie nicht im Willen suchen, mußte den Ursprung des Bösen aus der Substanz herleiten, konnte die Heiligkeit Gottes nicht zum lebendigen Bewußtsein bringen, noch die Willensfreiheit und Persönlichkeit anerkennen, und mußte die Geschichte des Geistes naturalisiren und fatalisiren. So verdarben die unvollkommene Teleologie und Aetiologie sich gegenseitig, und in dem durch die Geschichte nicht, oder vielmehr durch keine Ausgleichung der Idee und Geschichte, gelösten Knoten blieb die ganze Wahrheit der Religion gebunden.

*) Apollonius von Tyana, der Pythagoreer, der nach des Philostratus dichtender und stillschweigend parallelisirender Darstellung, zu den Zeiten Vespasians und Domitians als ein Messias des Heidenthums die Welt durchzog und mit den Wundern indischer Weisheit und Heiligkeit erfüllte. S. Baur, Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Christenthum. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1832. H. 4.

**) Ackermann: Das Christliche im Plato u. s. w. S. 332. „das Wesentliche des Christenthums besteht im Heilskräftigen, das des Platonism im Heilbezweckenden.“ Es bleibt diese Bemerkung auch nach der von Dr. Baur: Das Christliche im Platonismus od. Sokrates und Christus Tüb. 1837. versuchten Berichtigung vollkommen gültig; denn die wirkende Idee und die verwirklichte sind sehr verschieden, und die andre ist nicht durch die erste da, sondern durch den, der auch die Idee geschaffen.

B. Von der Offenbarung.

§. 22. Idee.

Bleiben wir uns jedenfalls unsrer unveränderlichen Bestimmung zur wahren Religion und zur Gemeinschaft in

derselben bewußt, so erzeugt dieses Bewußtsein in Vereinigung mit jener Erfahrung, die wir theils mit der historischen theils mit der Vernunftreligion machen, die Idee der Offenbarung. Allerdings würde diese Idee selbst, wenigstens nur sehr unvollkommen, hervorgebildet werden und uns nicht so, wie es der Fall ist, zu Gebote stehen, wenn nicht ihre Verwirklichung vorherginge; denn die beiden Factoren des Erfordernisses der Offenbarung, die wir so eben bezeichneten, sind erst mit der Offenbarung vollständig und kräftig vorhanden *). Ein einziges Mal und auf eine sehr apokryphische Weise schauet das Heidenthum, eine neue göttliche Abhülfe der aufs äußerste gekommenen religiösen und sittlichen Ausartung der Welt fordernd und hoffend, in die Zukunft **).

*) Im Ganzen genommen ist man im Heidenthum so weit entfernt, der religiösen Entwickelungsgeschichte, in der man sich befindet, gegenüber eine neue zu verlangen oder zu erwarten, daß man vielmehr, entweder von der mehr und mehr durchdringenden Philosophie oder von der wiedererweckten und rein erhaltnen uralten Theologie der Mysterien einzig und allein wo nicht Heilung doch Mäßigung des Uebels sich verspricht. Was dabei von fortwährenden Mittheilungen der Götter etwa vorausgesetzt oder noch zugelassen wird, bei Stoikern und Platonikern, kann die Idee der Offenbarung nicht feststellen. Merkwürdig ist die Aeußerung des Marc Aurel lib. I. §. 17. Er freuet sich, daß er zu einer deutlichen und wirksamen Idee des naturgemäßen (vollkommenen) Lebens hat gelangen können, und daß es ihm, soviel auf die Götter und deren Eingebungen ankomme, an keinem Dinge gefehlt, um schon jetzt ein solches Leben zu führen; die Schuld könne nur an ihm selber liegen, wenn es nicht geschehe, da er etwa den Erinnerungen (ὑπομνήσεις) der Götter, die freilich noch keine deutlichen Lehren (μονονουχὶ διδασκαλίαι) seien, nicht gehörig folge. Thom. Gataker aber führt zu dieser Stelle Behauptungen des Plato im Philebus, des Cicero Tusc. I. und des Seneca ep. 90. an, durch welche die Philosophie so gestellt wird, daß wenn sie nicht selbst das wesentliche Geschenk der Götter wäre, sie mehr sein würde als alles, was die Götter gewähren

können. Die philosophische Religion also entweder wie Gabe der Gottheit, über welche hinaus sich nichts wünschen lasse, oder als höhere Selbstthätigkeit des Menschen angesehn, welche das bene vivere gewähre sowie die Götter nur das vivere, mußte in beiden Fällen der Idee der Offenbarung den Weg vertreten.

**) S. die unter den Werken des Appulejus befindliche Schrift De natura Deorum, ed. Elmenhorst. p. 90—93., wo eine Weissagung wider und für Aegypten, als das heilige Land der Erde, zu lesen ist, die entweder für Uebersetzung aus dem Christenthume oder für ein Denkmal des sich selbst wesentlich übertreffenden Heidenthums gehalten werden muß.

§. 23. Offenbarung und Erlösung.

Mindestens wenn wir die Eigenthümlichkeit des Christenthums durch den Begriff der Offenbarung ausdrücken wollen, ist erforderlich, daß wir sie aus der Erlösung und mit ihr zu begreifen suchen; womit dann auch der Inhalt der vorhin abgeleiteten Idee übereinstimmt, da wir die Grundursache der ausgearteten Religion in einem zur andern Natur gewordenen Hange zu der Scheinfreiheit suchen mußten, die der Mensch durch Unterdrückung oder Veränderung des höhern Selbstbewußtseins genießt, folglich auf der sittlichen Seite, und andrerseits fanden, daß durch die Unvollziehbarkeit der religiösen Grundideen an einer mit dem Bösen behafteten Welt die ganze Entwickelung der religiösen Denkart gehemmt werde. Auf allen Fall kann der Grund, Zweck, Inhalt, die Art und Weise der im christlichen Sinne gedachten Offenbarung sich nicht ohne Zuziehung des Heils-Begriffs bestimmen lassen. Zwar wird ganz gewiß, wenn geoffenbart wird, auf die erkennende Thätigkeit und Kraft eingewirkt; aber daraus folgt keineswegs, daß sofort die Offenbarung Gottes für eine göttliche (unmittelbare, neue, übernatürliche) Mittheilung gewisser, mehr oder minder übervernünftiger, Begriffe ꝛc. zu erklären sei *). Wesentliche Veränderungen der menschlichen

Erkenntniß, wie sie hier gemeint werden, können niemals das abgesonderte Erkenntniß- oder Vorstellungsvermögen ganz ausschließlich oder unmittelbar betreffen. Sonst würde mit ihnen vielmehr der Begriff des Unnatürlichen gegeben sein als der des Uebernatürlichen. Sondern die wesentlich neue Bestimmtheit der Erkenntnißweise entsteht in Begleitung und Gefolge einer das menschliche Leben oder den menschlichen Zustand überhaupt erneuernden Thätigkeit, nämlich der erlösenden Thätigkeit Gottes. Und eben dafür spricht, was von großer Wichtigkeit ist, der Umstand, daß das Wort Offenbarung in der h. Schrift nur untergeordneter und abgeleiteter Weise göttliche innere Erkenntniß-Mittheilungen anzeigt, während es in den Hauptstellen, die uns von Offenbarung Gottes am meisten reden machen, eine göttliche Entdeckung des Heilsbeschlusses oder der Heilswahrheit bedeutet, welche nicht dem oder dem, sondern der Menschheit zu theil wird **).

*) Dieser Begriff von Offenbarung ist es, um welchen sich theils in der Cartesianischen theils in der Kantischen Periode der Streit zwischen Rationalisten und Supranaturalisten vorzüglich bewegt hat. Das Fehlerhafte der letztern Denkart besteht wesentlich darin, daß sie zunächst nur das Wunder des Wissens behauptet und dann hinterher auch andre Wunder. Die rechte Methode aber diesen Fehler aufzudecken und zu beseitigen würde die Naturalisten oder auch Rationalisten, wenn sie dieselben brauchen wollten, nöthigen ihren eignen Irrthum zu erkennen, da er nur das Gegenstück des supranaturalistischen ist. Außer den Berichtigungen, die der einseitige supernaturalistische Offenbarungsbegriff durch Daub, Schleiermacher, de Wette, Marheineke, Bockshammer, C. Ludw. Nitzsch, Märtens, Kähler u. A. erhalten hat, s. B. Crusius Einl. in d. St. d. Dogm. S. 77. und 93. „Eine große Anstalt für alle Zeiten, die heiligsten Güter der Menschenseelen, vor Allem aber den Glauben zu erhalten und zu ertheilen.“ Und Fischer Einl. ꝛc. §. 19 – 21. Vorzüglich Twesten S. 345. „Unter Offenbarung verstehen wir hier (wo von der Offenbarung im engern Sinne die Rede ist) „die Aeußerung der göttlichen

Gnade zum Heile (εἰς σωτηρίαν) des gefallenen Menschen in ihrer ursprünglichen Wirkung auf die menschliche Erkenntniß." —

**) Das dem theologischen Begriffe Offenbarung am meisten und vorzugsweise entsprechende Wort ist ἀποκάλυψις, Enthüllung des Verborgnen, nicht grade φανεροῦν, manifestare. Denn ersteres wird von den Zeugnissen, die Gott durch Vernunft, Natur und allgemeine Geschichte von seinem Dasein und Wesen giebt, gar nicht gesagt, auch nicht Matth. 11, 25. worauf sich etwa die entgegengesetzte Behauptung bei Knapp, B. Crusius und Hahn beziehen dürfte. Sondern hievon heißt es φανεροῦν Röm. 1, 19. οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν A. G. 14, 17. und φωτίζειν πάντα ἄνθρωπον Joh. 1, 9. letzteres, sofern das wesentliche Wort aller vernünftigen Erkenntniß Vermittler ist. Dagegen scheint auch nicht gültig zu sein, was B. Crusius setzt, φανεροῦν sei durchaus das geringere, z. B. das weitere Aufklären des schon durch ἀποκάλυψις gegebnen Gegenstandes. Denn in den zwei Stellen Röm. 16, 25. κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ, und 1 Pet. 1, 20. φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς, hat es dieselbe Würde mit dem sonst eigenthümlichen Worte, nur daß es sich im Ganzen mehr auf die äußere Manifestation als auf die dadurch vermittelte innere beziehet. Die genaueren Erörterungen dieses Sprachgebrauchs s. b. Car. Ludov. Nitzsch de revelatione religionis externa eademque publica p. 8. sqq. und die vier ersten Prolusionen überhaupt, dann b. B. Crusius Bibl. Theol. S. 222. Die richtige Entfaltung des neutest. Offenbarungsbegriffs möchte folgende sein. 1) Die Enthüllung des großen Geheimnisses, nämlich des Heilsbeschlusses und Heilsverhältnisses, welche durch das Zusammenwirken der persönlichen Erscheinung des Erlösers mit dem heiligen Geiste in den Propheten und Aposteln erfolgt, der Welt zu theil wird und für den Glauben da ist. Röm. 16, 25. vergl. 1, 17. 1 Petr. 1, 20. Ephes. 1, 9. 3, 9. 1 Cor. 2, 7. 1 Tim. 3, 16. 2 Tim. 1, 9. 10. Tit. 2, 11. ἐπεφάνη — πᾶσιν ἀνθρώποις. Ein öffentliches, thatsächliches Erzeigen, welches auch גָּלָה z. B. Jerem. 33, 6. bedeutet. Sofern jedoch diese Enthüllung des Heils und die Erlösung selbst von einer gewissen Seite noch unvollendet ist, und wir in der Hoffnung stehen, giebt es 2) eine Enthüllung des Heilsgeheimnisses für das Schauen,

also ebenfalls eine öffentliche und thatsächliche, mit der Wiederkunft des jetzt sammt unserm wahren Leben verborgenen Christus, Luc. 17, 30. Röm. 8, 18. 19. 1 Tim. 6, 14. 1 Petr. 1, 5. Von beiden Arten ist wie das bedingte von seiner Bedingung diejenige Offenbarung des Sohnes Gottes und der göttlichen Weisheit verschieden, welche 3) in dem Bewußtsein der Gläubigen erfolgt, Gal. 1, 12—16. Ephes. 3, 3. Vgl Matth. 11, 25. 16, 17. Auch diese Offenbarung ist Gottes oder Christi That durch den heiligen Geist. Endlich 4) werden den Aposteln und den durch ihre Predigt Glaubenden weitere Entwickelungen jenes durch Christum bestimmten Bewußtseins durch Gottes Gnade theils zum Behuf der Lehre 1 Cor. 14, 6. und 26. Phil. 3, 15. theils zum Behuf des Handelns Gal. 2, 2. und überhaupt zu ihrer apostolischen und christlichen Vervollkommnung 2 Cor. 12, 7. zu theil. In allen diesen Beziehungen ist *μυστήριον* der Gegenstand derjenigen Anschauung, welche durch Offenbarung bewirkt wird.

Anmerk. Christo wird nichts von Gott geoffenbaret auch nicht nach Off. Joh. 1, 1. noch nach Joh. 8, 26. 38. u. dergl.. sondern er ist Gegenstand und Mittler der Offenbarung und ist dieß eben dadurch, daß er das Mitwissen mit Gott ursprünglich oder die vollkommene Gemeinschaft Gottes überhaupt besitzt. S. Nitzsch de revel. p. 10—13. und B. Crusius Bibl. Theol. S. 234. eine Bemerkung, welche für sich schon unzählige neuere Bestimmungen und Erörterungen des christlichen Offenbarungsbegriffs hätte beseitigen oder ihnen eine andre Richtung geben müssen.

§. 24. Ursprünglichkeit der Offenbarung.

Das erste der Momente, aus denen der Begriff der Offenbarung in ihrem Zusammensein mit der Erlösung sich bildet, ist dieses, daß ihr an Ursprünglichkeit nichts gleich kommt als die Schöpfung der religiösen Anlage selbst, oder daß sie, ungeachtet ihrer vollkommnen Beziehung auf die bestehende Entwickelung des ersten, einen neuen Anfang in dem religiösen Leben der Menschheit macht, welcher sich theils in dem Bewußtsein derer, die durch sie erleuchtet werden, als ein solcher erweiset *), theils in den Bestimmungen, die die Welt und

Weltgeschichte durch sie erhält. Muß sie nämlich ebenso wie die Erlösung von der Entstehung des Uebels an, welches sie überwinden soll, schon irgendwie in der Welt wirksam gedacht werden **), so kann auch nichts zu ihr gehören als, was zur ununterbrochen fortschreitenden oder bestehenden wahren Religion auf erkennbare Weise als ein mitwirkendes und irgendwie dazu fortwirkendes gehört. Das Moment der Ursprünglichkeit wird dadurch also zugleich zur Ausschließlichkeit und Entgegensetzung, dergestalt, daß der universalistische Begriff von Offenbarung, wie ihn gnostische Parteien ***) unter und neben den Christen oder auch neuere Lehren empfohlen haben, nicht stattfindet.

Anmerk. 1. Das Moment der Ursprünglichkeit am Offenbarungsbegriffe wird durch Erklärungen, wie sie Red. üb. die Relig. S. 153. und Schleierm. Glaubensl. I. §. 19. vorkommen, ebensosehr verwischt als anerkannt. Dieser Theolog hat nämlich den Begriff der Offenbarung nicht aus der Mitte der h. Schrift, sondern aus der Philosophie des allgemeinen Sprachgebrauchs genommen, und schon dieses ist Ursache geworden, daß er ihn für zu gering gehalten hat, um die Eigenthümlichkeit des Christenthums zu bezeichnen. Vollkommen würde ihm das ganz Unmittelbare von Offenbarung nur auf Christus als erkennende Person anwendbar scheinen; aber es ist merkwürdig, daß es nach Anleitung der Schrift gerade hier gar keine Anwendung zuläßt. Außerdem ist es allerdings unthunlich den Offenbarungsbegriff zu halten, wenn die Ursprünglichkeit ganz allein ihn herstellen soll. S. Vatke Bibl. Theol. I. Berlin 1835. wo (S. 88.) „sich gewisse religiöse Elemente, die im Bewußtsein geistiger Heroen selbst eine bloß objective Stellung behaupten, nur als Offenbarungen Gottes erklären lassen, welcher darin sich selbst gegenständlich wird ꝛc.“ nach S. 101. „das Gottes-Bewußtsein überhaupt als Offenbarung begriffen werden muß,“ jedoch nach S. 668. „der Begriff der alttestamentlichen Religion nach seinem wahren Gehalte den Hebräern offenbart ist.“ Schon Herder hatte den Begriff der Offenbarung bis dahin erweitert, daß er auf alle religiöse Genialität angewandt werden konnte oder doch keine Beziehung mehr der testamentischen auf die außertestamentische Religion enthielt.

Anmerk. 2. Subjectiv erweist sich jene Ursprünglichkeit dadurch, daß das Bewußtsein, welches seine Bestimmungen der Offenbarung verdankt, einmal wohl weiß, daß es dieselben mittels einer besondern Geschichte in der Geschichte, mittels einer besondern Gemeinschaft und auf andre Weise als durch die allgemeine Schöpfung und Erhaltung des geistigen Lebens erhalten hat, und daß sie dennoch der Geltung und Kraft nach eine Unmittelbarkeit an sich haben, welcher die Gewissensthatsachen entweder nur gleichkommen, oder in Bezug auf das, was sie als bloße *δύναμις* ohne Actuosität oder durch unordentliche Entwickelung geworden sind, nicht einmal gleichkommen. Objectiv aber erweist sich dieselbe Ursprünglichkeit durch die Continuität der Vorbereitungen und Fortwirkungen, durch welche auf einen gewissen Mittelpunct der Weltgeschichte und von ihm aus die wahre Religion herrschend geworden ist. Wenn z. B. vorausgesetzt wird, daß der bildlose und sittliche Theism zur Herrschaft der wahren Religion unentbehrlich gehöre, so wird nicht nachgewiesen werden können, daß die Wirksamkeit eines Pythagoras oder Zoroaster wesentlich und organisch in den welthistorischen Gang dieser theistischen Ueberwältigung des Aberglaubens oder Unglaubens einschlage, wohl aber, daß Abraham und Moses mittels ihrer Beziehung auf Christus noch jetzt auf unfehlbare Weise zu solchem Ziele fortwirken, und daß alle Monotheisten auf Erden geistige Kinder Abrahams sind.

*) Daher wird auch die Ursprünglichkeit der Offenbarung in ebenso starken Gegensätzen gegen *ἄνθρωπος, σάρξ καὶ αἷμα, σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου* z. B. 1 Cor. II. Gal. I. II. ausgedrückt, als nur immer Joh. 1, 13. 3, 6. die Ursprünglichkeit der Erlösung. Und dazu commentirt einstimmig das katholische Alterthum wie Origenes c. Cels. 1. p. 5. ed. Hoesch *λεκτέον δέ τι πρὸς τοῦτο, ὅτι ἐστί τις οἰκεία ἀπόδειξις τοῦ λόγου θειοτέρα παρὰ τὴν ἀπὸ διαλεκτικῆς ἑλληνικήν· ταύτην δὲ τὴν θειοτέραν ὁ ἀπόστολος ὀνομάζει ἀπόδειξιν πνεύματος καὶ δυνάμεως.* Vgl. Justin. d. M. de resurr. init.

**) S. Twesten Vorl. S. 322. „Denn wie der göttliche Rathschluß der Erlösung und Versöhnung selbst als ein ewiger zu denken ist, so mußte seine Erfüllung auch mit dem Falle des Menschen zugleich beginnen."

***) Samaritanische und Alexandrinische Religionsmischer, z. B. Simon

der Magier, wie er in den Homilien des Pseudo-Clemens erscheint. Die günstigen Urtheile eines Clem. Alex. über einzelne Heiden und hellenische Lehren sind von andrer Art. S. Neander KG. I. 3. S. 919.

§. 25. Geschichtlichkeit.

Soll die Offenbarung in Bezug auf die Ausartung und das Unvermögen des natürlichen Glaubens erlösend wirken, so kommt ihr zu, nicht allein in ihrer Form, sondern auch ihrem Inhalte nach auf eigenthümliche Weise geschichtlich zu sein und in gewissem Betrachte durchaus neues zu enthalten. Denn gesetzt auch, daß das Heil der Welt eine Vernunftidee wäre, so könnte sie doch, da das Unheil keine vernünftige Nothwendigkeit hat, nur eine abgeleitete heißen und würde als solche nie zu gleicher Nothwendigkeit mit den ursprünglichen Thatsachen des Bewußtseins sich erheben können. In Wahrheit aber sind sich die Christen des Heils auf solche Weise bewußt, als sei es ihnen nicht allein durch Thatsachen, sondern auch als Thatsache geoffenbart. Zwar wird ihnen ein ewiger Rathschluß des Heils bekannt gemacht, aber in seiner unzertrennlichen Verbindung mit der Erfüllung in der Zeit und mit der ganzen höhern Geschichte des Menschengeschlechts, dergestalt, daß das Wort Gottes, von dem sie auf andre Weise als von den Vernunftprincipien abhängen, auf keiner Stufe der Offenbarung bloße Eigenschaften Gottes oder der Welt oder stätige Verhältnisse, sondern immer zugleich Evangelium und Weissagung zum Inhalte hat. Ueberall aber erhalten die Eigenschaften und allgemeinen Verhältnisse Gottes und der Welt durch die geoffenbarte Thatsache des Heils neue Bestimmungen; weshalb wir uns mit der theologischen Ansicht nicht ganz vereinigen können, welche, ob sie wohl sonst der Ursprünglichkeit und Ausschließlichkeit der Offenbarung ihr Recht widerfahren läßt, ihr doch nur zugesteht, die zeitigende Präformation, oder

die öffentliche thatsächliche Einführung und Anregung der in der Welt gehemmten Vernunftreligion zu sein *).

Anmerk. 1. Je der erhabenste und reinste theistische Begriff, der in der natürlichen Religionsentwickelung vorkommt, ist ohne die Geschichte und wider die Geschichte erzeugt; daher er auch höchstens in vieldeutigen Aufschriften „dem unbekannten Gotte" öffentliches Gemeingut wird. Der Herr Himmels und der Erde aber führt seine bildlose, sittliche Anbetung von allem Anfange an historisch, als Jahve, als Gott Abrahams ein. Und diese absonderliche Geschichtlichkeit der Offenbarung wird schon von Lessing und Kant, den beiden nur zu sehr verlaßnen und verläugneten Vätern des neuen Rationalismus, anerkannt.

Anmerk. 2. In der natürlichen Entwickelung tritt zu seiner Zeit der historische oder mythische Stoff ganz zurück, und ein rein dogmatischer hervor, der ohne gemeinschaftstiftende Kraft ist und nur durch verneinenden Streit sich erhält. So oft er aber wieder mit Geschichte sich zu ergänzen strebt, ist es eine Naturgeschichte, die etwa in Weltbrand sich endiget oder durch dergleichen sich erneuert, worein sie versinkt. Der Lehrinhalt der geoffenbarten Religion ist dagegen uranfänglicher Weise mit der ethischen Geschichte der Menschheit, der sich die physische unterordnet, vereinigt.

*) Um dieses Moment des Offenbarungsbegriffs, welches wir Geschichtlichkeit nennen, haben sich Lessing (Ueb. die Erziehung des Menschengeschlechts), Kant (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft), sowohl dem Naturalism als Supernaturalism gegenüber, zu wenig erkannte Verdienste erworben. Lessing ließ was Offenbarung in ätiologischer Hinsicht sei, ganz unbestimmt, und erkannte in ihr die göttliche vorsehungsvolle Zeitigung der Vernunfterkenntniß an. Die Offenbarung ist Rechenmeisterin und giebt die Resultate voraus, damit ihnen nachgerechnet werde, wobei er freilich nach altem Vorurtheile die Religion fast ausschließlich im Erkennen, und die Erziehung in der Lehrübung suchte. Kant, überall den practischen Gesichtspunct fassend, forderte zur Erhaltung des guten Kampfs gegen das böse Princip ein ethisches Gemeinwesen. Nun rechnete er es zwar für Schwäche, daß dieses Gemeinwesen durch den reinen Religionsglauben allein nicht zu Stande komme, aber demungeachtet für

verhältnißmäßigen Gewinn, daß ein vereinigender Kirchenglaube da sei. Daß er in dem Sinne, in welchem die Theologen damals von Offenbarung redeten, weder ihre Nothwendigkeit noch ihre Wirklichkeit anerkennen konnte, folgt aus seinen Voraussetzungen von selbst. Ausgehend aber von der unbestrittnen Thatsache, daß reine Sittlichkeit noch nie eine stärkere Stütze gehabt als den Monotheism des biblischen Kirchenglaubens, forderte er zu einer solchen Behandlung seiner Urkunden und Benutzung der Idee der Offenbarung auf, durch welche ein Zusammenwirken der sonst müßigen und indifferenten, oder gar schädlichen, Mysterien mit den unmittelbaren ethisch-theistischen Aussprüchen vermittelt werden könnte. Er lehrte den Sohn Gottes, den Versöhnungstod ꝛc. als geschichtliche Ausdrücke, als wirksame Vorbilder und Unterpfänder praktischer Vernunftwahrheiten nützen. Und so entwarf er eine Philosophie des Christenthums in Grundzügen, die die Natur ihres Gegenstandes so treu, als es von ihrem Standpunkte aus nur immer möglich war, und wenigstens viel treuer und innerlicher erfaßte als die zunächst vorausgegangenen. Gerade diese geistvolle Einkehr in das Positive war es, bei der ihm, da unterdessen die sogenannte grammatisch-historische Auslegung ihr Haupt erhoben hatte, dieselben nicht folgten, die seine Verneinungen sich nur zu sehr gefallen ließen. Unsers Wissens nur Ein Theolog berichtigte nicht allein jene Verneinungen, indem er auf historisch-teleologischem Wege das Bedürfniß einer äußern und öffentlichen Einführung der wahren Religion durch offenbarende und anregende Thatsachen nachwies, sondern führte auch den Kantischen Versuch, im historischen Bestande des Evangeliums Darstellendes vom Dargestellten zu sondern, und letzteres in der praktischen Vernunft nachzuweisen, bis zu einer der vollendetsten Offenbarungstheorieen aus. Nitzsch unterschied göttliche, übernatürliche Offenbarung aufs schärfste von der Religion, und Offenbarung als das äußere von der Inspiration auf solche Weise, daß er mit formalem Supernaturalism einen materialen Rationalism vereinigte. Mit der Hauptschrift, de revelatione rel. externa eademque publ. sind theils die verdeutlichenden, Ueber das Heil der Welt, Wittenb. 1817. und Ueber das Heil der Kirche, das. 1821. theils die vorbereitende de discrimine legislationis et institutionis divinae. Viteb. 1802. und die ergänzenden de mortis a Iesu Christo oppetitae necessitate morali, Viteb. 1810.

11. und de gratiae Dei justificantis necessitate morali. Viteb. 1812. 13. zu vergleichen. Letztere Abhandlungen sind jetzt in Verbindung mit den verwandten de Antimonismo Jo. Agricolae u. a. unter dem allgemeinen Titel wieder erschienen: De discrimine revelationis imperatoriae et didacticae Proluss. acad. scr. rocogn. et emend. Carol. Lud. Nitzsch. Viteb. 1830. Die in diesen Schriften entwickelte Theorie der christlichen Offenbarung gehört, obwohl in der Literatur der Zeit nirgends nach ihrer ganzen Eigenthümlichkeit anerkannt, zu den bedeutendsten Leistungen philosophischer Theologie und zu den merkwürdigsten Uebergängen, die unsre Zeit aufzuweisen hat; sie hat zahlreichen Schülern ihres Urhebers, zu denen der Verfasser dieses Lehrbuchs mit der verstärkten Dankbarkeit eines Sohnes sich bekennt, zur ersten Rettung aus dem verworrenen Streite zwischen Neologie und Paläologie gedient, wenn auch mancher von ihnen nachmals noch eine weitere Vermittelung gesucht und gefunden haben mag. Die Theorie des Herrn Dr. Baumgarten-Crusius kommt ihr in einigen Puncten sehr nahe, ohne dieselbe zu werden. Die des Leipziger Theologen Dr. Cramer ist von Nitzsch hergeleitet.

§. 26. Lebendigkeit oder Allseitigkeit.

Obgleich die offenbarende Thätigkeit Gottes mit der Bewirkung solcher äußeren Thatsachen beginnet, in denen als in seinen Erscheinungen das Reich Gottes sich bezeuget, so würde sie doch die geistige Richtung der Menschen nicht umbilden können, wenn sie nicht alle Ursprungspunkte der Religion und Irreligion erweckend oder reinigend berührte. Eine schlechthin nur äußerliche Offenbarung, die doch die bisher schon anerkannten Eigenschaften an sich trüge, müßte, wenn irgend etwas, Fanatismus; eine schlechthin innerliche Mysticismus hervorbringen. Die Offenbarung Gottes verfährt in Gemäßheit der Vollkommenheit und Ganzheit des menschlichen Lebens, dessen Fortschritte nie ohne gegenseitige Beziehung des Aeußern und Innern, und theils des Wortes und Werkes, theils der Vorstellung und des Willens, zu denken sind. Das Zusammensein der Offenbarung mit der Erlösung läßt demnach zwar zu,

ja erfordert, daß im Ganzen genommen die göttliche Aeußerung (das Wort im weiteren Sinne) der Erinnerung vorausgehe, aber zwischen die frühern und nachfolgenden Gaben des Wortes ist allezeit eine Geistesmittheilung zu setzen, eine ursprüngliche Beseelung des Gemüthes; und die Darstellung des Göttlichen wird nicht adäquate Vorstellung, es sei denn, daß das zuständliche Bewußtsein göttliche Bestimmungen erhalte. Daher ist der neuerdings mehr als ehedem hervorgehobne Gegensatz der göttlichen Manifestation und Inspiration wichtig und wahr, vorausgesetzt, daß die Einheit beider Acte durch gegenseitige Beziehung gehörig wahrgenommen werde *).

Anmerk. Diese Verhältnißbestimmung erhält theils durch die obige Unterscheidung der objectiven und subjectiven Religion, theils durch die obige Analyse des biblischen Begriffs von ἀποκάλυψις, endlich durch die Lehre der heiligen Schrift vom Wort und Geist Gottes ihre Erläuterung und Bestätigung.

*) Gegen die Erklärungen, welche Bretschneider, System. Entw. aller i. d. Dogm. vorkomm. Begriffe, Ausg 3. S. 166. über Manifestation und Inspiration gegeben hat, ist zweierlei zu erinnern. Einmal befremdet es, daß nur die Manifestation eine doppelte sein soll, eine allgemeine, durch welche die natürliche Religion bewirkt wird, und eine besondre, welche der selbstthätigen Vernunft das Göttliche durch einzelne Thatsachen kund thut, dagegen die Inspiration eine einfache. Wenn wir je diese Begriffe wieder in das Gebiet der sogenannten natürlichen Offenbarung hinüber ziehen, dann ist Grund vorhanden, auch die Inspiration eine allgemeine und besondre zu nennen. Denn alle Begriffsmerkmale, welche dieser Gelehrte von der Inspiration angiebt, 1) daß der Mensch sich dabei leidentlich verhalte, und 2) daß nichts vermittelndes zwischen Gott und dem Empfänger statt habe, lassen sich schon einmal auf die ursprüngliche, allgemeine und immerwährende Mittheilung Gottes anwenden, vermöge welcher der Mensch ein vernünftiges Wesen ist und religiösen Bewußtseins. Es widerspricht der Symmetrie seiner ganzen Erklärung, wenn er, was in dieser Hinsicht von göttlicher Causalität anzunehmen ist, der Manifestation anheimgiebt. Dieß eine befremdliche scheint nun

mit dem andern zusammen zu hangen, daß die Manifestation sich lediglich an die natürliche Vernunftthätigkeit richtet, die Inspiration aber an gar keine Selbstthätigkeit, und daß ein Zusammenwirken beider göttlichen Thätigkeiten nicht nachgewiesen wird. Die eine oder andre Thätigkeit wird sonach entweder überflüssig oder unzureichend. Ihre unfehlbar nöthige Verbindung dürfte darin bestehen, daß Gott mittels der Manifestation inspirirt, und mittels der Inspiration das schon irgendwie kundgewordne aneignet. Sowie nun die manifestirenden Thatsachen immer in gewissem Natur- und Geschichtszusammenhange bleiben, so ist es auch mit dem durch die Inspiration neu bestimmten zuständlichen und gegenständlichen Bewußtsein derselbe Fall, daß diese Bestimmungen zu der Freiheit und Selbstthätigkeit, zu der der Mensch von Anbeginn geschaffen ward, sich angemessen verhalten. Wie deutlich drückt sich aber dieses Wechselverhältniß der äußern Kundmachung und der innern Bezeugung z. B. 1 Cor. 2, 6—16. 12, 3. Gal. 1, 12. vgl. V. 16. Matth. 16, 17. aus! Vorzüglich in der ersten Stelle V. 10. und 12. Das Gegenständliche, das uns in der Geschichte und Person gegebne Wort des Heils und Lebens, wissen und erkennen wir doch erst als ein solches durch den heiligen Geist — *ἐλάβομεν — τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν κ. λ.* Und obgleich im Ganzen der erstere Act der Offenbarung der sein muß, dessen Genuß 1 Joh. 1, 1. feierlich verkündigt wird, oder obgleich die Sendung des Sohnes und das Fleischwerden und Einwohnen des Logos samt allem dazu gehörenden der Sendung des Geistes vorangehen und sie vermitteln wird: so ist doch die letztre samt allen ihren einzelnen abgeleiteten Wirkungen wieder als ursprüngliche göttliche Causalität anzusehen, durch welche sich erst alles Glauben, Reden, Erkennen, Auslegen des göttlichen Wortes (nach 1 Cor. 12. und sonst) ermöglicht.

§. 27. Allmählichkeit.

Aber weder durch den einen noch durch den andern Act der Offenbarung geschieht der menschlichen Freiheit oder den Gesetzen des Werdens Eintrag. Denn der neue Anfang des Religionslebens, den wir mit der Offenbarung annehmen, beziehet sich auf mehr als eine Weise auf den alten, und ziehet

alles an sich, was in der natürlichen Entwickelung anmeisten theils ihrem Ursprunge gemäß theils ihrer Ausartung entgegen ist. Sowohl die Bestimmungen, welche durch die Offenbarung der Geschichte, als die, welche dem Bewußtsein zu Theil werden, erfolgen nach dem freilassenden Gesetz der Allmähligkeit. Zwar erwählet *) sich der Gott der Offenbarung diejenigen, an welche oder durch welche gemeinschaftstiftend seine Zeugnisse ergehen, aber die erwähltesten **) Mittelspersonen sind allezeit die, welche Gott suchend dem Berufe entgegenkommen oder auch andre Spur der Vortrefflichkeit an sich tragen, und selbst der Menschensohn, in dem das Wort Fleisch geworden, ist zugleich als der menschlich freieste in der göttlichen Nothwendigkeit seiner Selbstentwickelung bis dahin zu denken, wo er nach vollbrachtem Werke Alle zu sich ziehet (Joh. 12, 32). Wiederum redet zwar Gott durch den Sohn (Hebr. 1, 1.) zu allen Völkern und zu einer verbundnen Welt, aber nicht ohne vorher, im Zeitalter der unverbundnen Welt durch Gesetz und Propheten, welche von örtlichen Wundern begleitet waren, vorbereitend geredet und zur Form der Häuslichkeit und Volksthümlichkeit sich herabgelassen zu haben; auch nicht ohne, nach aufgehobener Schranke der Volksthümlichkeit, die, die er neu beseelen will, durch das Wort und zwar durch das zugleich in menschlicher Rede vermittelte Wort zu berufen, d. h. nicht ohne sich an ihr Hören, Glauben, Gehorchen zu wenden, und selbst die Heiden dem Stufengange, der durch Gesetz und Verheißung zum Evangelium führt, zu unterwerfen. Und endlich, obgleich dieses Wort eine göttliche Reichsgeschichte in sich fasset, die als solche überall neu und übervernünftige Wahrheit (ἀλήθεια) ist, so entspricht sie doch erfüllend und entwickelnd dem vorgefundnen religiösen Erkennen in dem Maaße, als dieses auf dem Grunde des Bewußtseins und durch aufrichtiges Nachdenken der Lüge gegenüber die allgemeinen Auffassungen (περιλήψεις) ***) in den Dogmen von Gott und der Vorsehung, vom Siege des Guten über das Böse, von der Vergeltung und

Freiheit, erzeugt und gerettet hat. Es leuchtet ein, daß auch in diesem Momente die Offenbarung nur mit der Erlösung zugleich begriffen werden könne.

Anmerk. Das Moment der Allmähligkeit könnte allerdings auch die Natürlichkeit oder Mittelbarkeit der Offenbarung genannt werden.

*) Gal. 1, 15. Joh. 15, 16.

**) AG. 7, 22. 10. 35. Matth. 11, 25.

***) Clem. Alex. Strom. VI. p. 286 sq. *Εἰπερ οὖν καὶ κατὰ Πλάτωνα ἢ παρὰ τοῦ θεοῦ ἢ παρὰ τῶν ἐκγόνων τοῦ θεοῦ τὸ ἀληθὲς ἐκμανθάνειν μόνως οἷόντε, εἰκότως παρὰ τῶν θείων λογίων τὰ μαρτύρια ἐκλεγόμενοι, τὴν ἀλήθειαν αὐχοῦμεν ἐκδιδάσκεσθαι διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, προφητευθέντων μὲν τὸ πρῶτον, ἔπειτα δὲ καὶ σαφηνισθέντων· τὰ συνεργοῦντα δὲ πρὸς τὴν εὕρεσιν τῆς ἀληθείας οὐδὲ αὐτὰ ἀδόκιμα, ἡ γ' οὖν φιλοσοφία πρόνοιαν καταγγέλλουσα, καὶ τοῦ μὲν εὐδαίμονος βίου τὴν ἀμοιβὴν τοῦδ' αὐ κακοδαίμονος τὴν κόλασιν περιληπτικῶς θεολογεῖ. τὰ πρὸς ἀκρίβειαν δὲ καὶ τὰ ἐπὶ μέρους οὐκ ἔτι σώζει· οὔτε γὰρ περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, οὔτε περὶ τῆς κατὰ τὴν πρόνοιαν οἰκονομίας, ὁμοίως ἡμῖν διαλαμβάνει· οὐ γὰρ τὴν κατὰ τὸν θεὸν ἔγνω θρησκείαν. διόπερ αἱ κατὰ τὴν βάρβαρον φιλοσοφίαν αἱρέσεις, κἂν θεὸν λέγωσιν ἕνα, κἂν Χριστὸν ὑμνῶσι, κατὰ περίληψιν λέγουσι, οὐ πρὸς ἀλήθειαν.*

§. 28. Möglichkeit.

Sofern wir unter der Offenbarung einen neuen Anfang der Religion verstehen, folglich ihre Uebernatürlichkeit behaupten, haben wir gegen die Naturalisten (wie sie besonders seit Kant zum Unterschiede von den Rationalisten *) genannt werden) zu zeigen, daß die Offenbarung weder objectiv (metaphysisch) noch subjectiv (psychologisch) unmöglich sei. Um die objective Möglichkeit zu behaupten, ist es nicht genug den Gegner zu der Anerkennung zu bringen, daß jedes Phänomen in seinem An sich eine Beziehung auf die Causalität des Universums, folglich eine unmittelbare Beziehung auf die göttliche Allmacht theils zulasse theils erfordere, denn viele Naturalisten werden

nur eben auf den allgemeinen Satz, alles ist Wunder, warten, um den ihrigen, daß alles was geschehe, natürlich sei, für die andre Seite derselben Wahrheit zu erklären. Wornach dann höchstens eine ästhetische Ansicht des Uebernatürlichen übrig bleiben wird, weil allgemein zugestandner maaßen einige Erscheinungen mehr zur religiösen Beziehung, andre mehr zu verständigen auffordern. Allein es läßt sich auch ohne allen Widerspruch denken, daß der Wille des Allmächtigen, ob er wohl nichts einzelnes hervorbringen wird, was nicht organisch mit dem Zusammenhange des Universums verbunden sei, doch manches hervorbringe, wozu und wovon er der niedern Ordnung und Stufe der Dinge die bloße Prädisposition gegeben hat; so daß gewisse Erscheinungen als Entwickelungen einer höhern Natur in der niedern oder als schöpferische, als Entstehungen angesehn werden dürfen **). Was dagegen die subjektive Möglichkeit anlangt, so darf doch an den Offenbarungsglauben kein größerer Anspruch in Hinsicht der Beweisbarkeit gemacht werden als an den religiösen Glauben überhaupt. Die hinreichende Gewißheit nun darüber, ob wir unser religiöses Leben der erlösenden Offenbarung verdanken oder der natürlichen Entwickelung, können wir theils durch die Art des Empfangs theils durch die Art der Wirkung, welche das Empfangene ausübt, erlangen.

*) Um die historische Bestimmung der Begriffe Naturalismus und Rationalismus hat sich Hr. Dr. Hahn ein besonderes Verdienst erworben. S. De rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione, Lips. 1827. wovon die beiden Abschnitte der Particula Prior erschienen sind. Wir treten seinen Behauptungen, daß Rationalism nicht erst seit Kant oder Semler, und daß er von jeher von fehlerhaftem Gebrauche der Vernunft und Philosophie in der christlichen Theologie gesagt werde, daß Rationalism sich zum Naturalism mehrentheils wie die Folge zum Grunde oder wie die Form zum Stoffe oder auch wie dieselbe Sache zur anders benannten verhalte, vollkommen bei. Denn dieß ergiebt sich in der That aus seinen reichen Anführungen.

Allein es läßt sich nicht läugnen, daß ein solcher Sprachgebrauch nach und nach verbessernde Bestimmungen erhalten kann, und daß selbst die von Hahn angeführten Polemiker gewisse weitere Unterscheidungen zwischen beiden Denkarten anstrebten. Genau genommen begründet theils die Natur der Sache theils die Geschichte dieser Worte ihren Unterschied. Fürs erste versteht sich von selbst, daß durch dergleichen Ismen fehlerhafte Neigungen angezeigt werden, und immer haben sich Philosophen oder Theologen erst selbst zum Trotz zu Isten irgend einer Art gemacht, nachdem sie wider Willen dafür erklärt worden. Fürs Andre ist ja durchaus nur die Rede von Gesinnungen über Offenbarung und Christenthum, und davon gar nicht, was etwa Naturalism und Rationalism im Gebiete der Religionsphilosophie bedeuten könne oder besagt habe. Die Gegner aber einer Offenbarung oder der Offenbarung können es zunächst auf zweifache Weise sein, einmal so, daß sie schon die ursachliche Möglichkeit derselben läugnen, dann so, daß sie diese anerkennen, die Wirklichkeit problematisch lassen, dagegen die zweckliche (teleologische) bestreiten. Im ersten Falle ist vorzugsweise von Gesetzen der Natur, im andern von Rechten der Vernunft die Rede. Es ist aber auch möglich, daß Andre in keiner von diesen Hinsichten Gegner der Offenbarung sind, sie vielmehr zum Heile der Welt postuliren, und dennoch für Anti-scripturarii und Rationalisten erklärt werden, aus dem Grunde, weil sie das höchste Auffassungs- und Erkenntnißgesetz der Wahrheit der Vernunft vorbehalten, den Gehalt der Offenbarung für anticipirte oder geschichtlich gestaltete Vernunftwahrheiten erklären, oder deshalb, weil sie wenigstens in dem Denkbarmachen der Mysterien des Christenthums zu geschichtswidrig verfahren und die Theologie zu sehr in Philosophie des Christenthums übergehen lassen. Man muß also, wenn nicht das verschiedenste gleichgestellt werden soll, den apologetischen Erscheinungspunct der offenbarungswidrigen Denkart von dem dogmatischen und exegetischen trennen. Dem entspricht nun auch die Geschichte des Namens und der Sache im Ganzen genommen. Die Denkart, welche den Herbert von Cherbury zum namhaften Anfänger hat, ward vorzugsweise Naturalism genannt; sie verhielt sich in ihrer weitern Entwickelung zur heiligen Schrift und Geschichte theils spottend, anklagend und widerlegend, theils wenigstens so, daß der theistische und ethische Inhalt der Offenbarungsurkunden, als die reinere

und als die beabsichtigte Lehre der Schriftsteller, zur Bestreitung des andern Inhalts nach Accomodations- und Vervollkommnungsgrundsätzen gebraucht ward. Letzteres thun die neuern Naturalisten und sind in dieser Hinsicht die besseren. Die Denkart hingegen, welche den Versuchen der Schüler von Cartesius und Spinoza, die Bibel vernunftmäßig zu erklären, zum Grunde lag, und in manchen Stücken mit der Hermeneutik der Arminianer übereinkam, ward von ihren Freunden naturalis theologia, von den Gegnern Rationalismus genannt. Sie verhielt sich in ihrer weitern Entwickelung, und namentlich in ihrer Erneuerung durch Lessing's, Kant's und Fichte's Grundsätze nicht spottend, zwar durchaus gegnerisch in Bezug auf den gemeinen supernaturalistischen Begriff, und mehr oder minder problematisch gegen den einfachen evangelischen, aber irgend ein Bedürfniß der Offenbarung anerkennend, sogar zuweilen zum Supernaturalism der Form sich bekennend, gieng sie tief in die positiven Lehren des Evangeliums mit allegorischen oder idealistischen Erklärungen ein. Der Naturalist war also immer mehr Aetiolog, der Rationalist mehr Teleolog, doch so, daß der eine zum andern sich hinneigen konnte. Der Naturalist war mehr, im Ganzen oder theilweise, Läugner der Wahrheit des Schriftinhalts, der Rationalist mehr philosophischer Exeget. Die schlechtern und bessern Rationalisten gab es in Cartesianischer Periode ebenso nebeneinander wie in der jetzigen. Wenn wir aber oben beklagt haben, daß so viele, die sich des Titels der Rationalisten rühmen, von der Tiefe abgefallen sind, mit welcher Lessing und Kant das Christenthum rationalisirten, so ist dieß zugleich unsre Meinung, daß dieselben, die gegen Hrn. Dr. Hahn sich am meisten entrüstet zeigen, streng genommen nur Naturalisten und keineswegs Rationalisten sind.

**) Wir schließen uns im Ganzen der Twesten'schen Vertheidigung des Uebernatürlichen an, Vorlesungen über die Dogmatik. Th. I. 363. Th. II. 117.

§. 29. Wirklichkeit.

Die einzige Religion, die in dem bisher beschriebenen Sinne darauf Anspruch macht und hat von göttlicher Offenbarung her zu rühren, ist die christliche oder die Lebensweise, welche auf dem Bewußtsein von der Erlösung der Welt und

von dem persönlichen Erlöser *), Jesus Christus beruhet. Wonach sich von selbst ergiebt, daß „Religion des guten Lebenswandels" oder „Praktischer Glaube an Unsterblichkeit und Vergeltung" oder „die von Jesu gestiftete Gottesverehrung, und das gereinigte Judenthum" sehr unvollkommne Bezeichnungen dessen sind, was am Christenthume als das Eigenthümliche festgehalten werden muß.

*) Schleiermacher Glaubenslehre I. S. 80. Erdmann: Das Bewußtsein von der Versöhnung.

Anmerk. Die Gewohnheit, statt des Christenthums die Religion Jesu, die Lehre Jesu zu setzen ist ein deutliches Kennzeichen der Denkart, welche es läugnet oder vergißt, daß sich christliche Gesinnungen und Handlungen auf andre Weise auf Christus beziehen, als muhamedanische auf Muhamed. Die Christen nannten sich nicht Jesuiten, sondern es hieß, sum Christianus.

§. 30. Altes und Neues Testament.

Schon der Titel Christus nimmt zunächst nicht auf diejenigen religiösen Voraussetzungen Rücksicht, welche unter allen Völkern der beim Auftreten Jesu verbundnen Welt statt fanden oder statt finden konnten, sondern auf eine Voraussetzung, welche nur mit einer besondern historisch-positiven Religion verbunden war, und die er selbst bezeichnete, wenn er Joh. 4, 22. gegen die Samariterin entschied, „das Heil kommt von den Juden." Denn so wie in jedem Bewußtsein von der Erlösung Regreß auf das Bedürfniß derselben um der Sünde willen, und durch die bewußte Sünde auf das Gesetz, und durch dieß alles auf ursprüngliche Bestimmung des Menschen zu Gott und von Gott genommen wird: so muß sich auch das Wort vom Heil auf ein prophetisches und gesetzliches Wort zurückbeziehen. Demnach ist zwar das alte Testament in der Einheit des Heilsbeschlusses und der Thatsache der Offenbarung mit dem neuen eines, aber nicht einerlei, sondern dieses verhält sich zu jenem wie die Vollendung zur Vorbereitung, wie die Einschränkung zur Beschränkung, auch wie das Unmittelbare zum Mittelbaren *).

*) Wir können weder den die Einheit des A. und N. T. verringernden Bestimmungen bei Schleiermacher Glaubenslehre I. S. 121. ff. Bretschneider Dogm. I. 72. und Vatke Bibl. Theol. I. z. B. S. 62. 616. u. a. noch den vergrößernden *Calvin.* Instit. rel. chr. lib. II. cap. 9—11. ganz beistimmen. Die jetzige Schule nennt das Christenthum die absolute Religion, aber so, daß die alttestamentliche gleicherweise wie andere in die Relativität gestellt wird. Man setzt nämlich die Naturreligion und die der Subjectivität als die Vorstufen, und das A. T. gehört, bei all dem großen Vorzuge, den man ihm zugesteht, daß es allein die Weisheit und Heiligkeit der unbedingten Macht wisse, in die zweite, also mit der hellenischen Religion in dieselbe Kategorie. Dieses Verfahren widerspricht dem Begriffe der Religionsgeschichte nicht weniger als dem christlichen Bewußtsein. Schon ist jeder Begriff der Religionsgeschichte unvollständig und verfehlt, der den verschiedenen Verlauf der Religion im öffentlichen Volksleben und in der esoterischen Dogmatik der Schulen verläugnet; gleichfalls jeder Begriff, der in einseitiger Betrachtung des bloßen Nochnicht oder des Mangels an absoluter Wahrheit verharret ohne die Verkehrtheit der Richtungen, oder die zu überwältigende Unwahrheit und Unvernunft zu beachten. Die eine aber wie die andre Verfehlung nnd Einseitigkeit hängt damit zusammen, daß der Proceß des religiösen Lebens der Menschen nach bloß logisch-metaphysischen Momenten betrachtet wird, gleich als ob der fühlende und wollende Geist für die Religion nichts seien. Besser als unsre Logiker philosophirte der Verfasser des Buchs d. Weish. XIII. und der Apostel Paulus Röm. 1. über die Ursachen der Natur-Anbetung. Sie erkannten in ihr das Moment der Passivität, des trägen Willens, des Unglaubens. Gesetzt nun daß z. B. der Hellenismus die Natürlichkeit bekämpft und überwunden und sich zur reinen Subjectivität des Göttlichen erhoben hätte, so würde dieß doch nur in der wissenschaftlichen Verneinung und Ausdeutung des Mythus, aber gar nicht in seinem Principe als Volksreligion nachzuweisen sein. In der That hat er auch als Philosophem das Natürliche noch an sich. Und wie kann man nun anders als dem Hebraismus, dessen Princip schon alle Naturverehrung ausschließt, gesetzt auch, daß er in der Allgemeinheit des Subjectiven befangen bliebe, den Ruhm lassen der Anfang der wahren Religion zu sein? Wirklich verdirbt dieser logische Eigen-

sinn, der den Gott des A. T. auf die Sphäre der Allgemeinheit und Subjectivität beschränkt, die Exegese. Es ist ja eben gar nicht so, wie die Annahme lautet, daß Jehova eine abstracte Allgemeinheit wäre, wie das griechische θεῖον, oder eine bloße Subjectivität wie Zeus als Gottheit im höchsten Sinne, sondern Jehova ist die zusammengeschloßne absolute Einheit und Subjectivität, als solche die concrete Persönlichkeit, die nun auch, indem sie sich in Erscheinungen, Erwählungen, Offenbarungen selbst vermittelt und gegenständlich wird, sich den Weg zur Offenbarung des Gottmenschen auf eine ganz einzige Weise bahnt. Wer zu der Einsicht gelangt, daß nur im A. T. die Einheit, Heiligkeit und Weisheit Gottes geoffenbart sei, sollte doch nun auch an die Bedingungen und Folgen einer solchen Offenbarung denken, und nicht bloß von dem welthistorischen (so ganz zufällig und äußerlich gedachten) Zusammenhange des Alten mit dem Neuen Testamente reden.

§. 31. Testamentische und außertestamentische *) Religion.

Denen, die mit dem Offenbarungsbegriffe universalistisch umgehen, darf zugestanden werden, daß sich auch das Heidenthum in einer gewissen Annäherung und Pädagogie zum Christenthume verhält. Wie hätte sich sonst das Christenthum, da es die Proselytenmacherei so ganz verschmähte, den unzählbaren Heiden-Christen so verständlich und werth machen können; oder wie hätten sämmtliche Apologeten des Christenthums, die mit dem noch lebendigen Heidenthume zu schaffen hatten, so vielfältige analogische Beweise aus ihm selbst entlehnen dürfen. Allein man mag nun mehr auf die heidnische Staatsreligion oder mehr auf die wandernden Mysterien und wechselnden Philosopheme achten, immer wird sich nur nachweisen lassen, daß in den heidnischen Lebensweisen eine negative Vorbereitung des Erlösungsglaubens liege. Die Vollständigkeit des Widerspruchs, nicht die Folgerichtigkeit der Entwickelung; die Durchwanderung der Gegensätze **), nicht das Festhalten eines Einigen und Anfänglichen; nicht die Verheißung sondern die Sehnsucht ***)

nach Wort Gottes macht aus dem Heiden einen natürlichen Katechumenen des Christenthums, wie sich dieses in den Lebensgeschichten eines Clemens von Rom oder Justinus so deutlich bekundet. Die positive Vorbereitung und der Offenbarungsgehalt gehören daher dem A. Testament ausschließlich an.

*) Ephes. 2, 12. *ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας.* — V. 19. *οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ.* V. 17. *τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς.*

**) Das sich selbst beurtheilende Heidenthum bietet eine besondre apologetische Betrachtung dem christlichen Theologen dar. S. üb. den Religionsbegriff der Alten in den Theol. Stud. und Kritiken, I. 3. 4. welche Abhandlung vorzüglich den Zweck hat, für die christliche theologische Betrachtung des griechischen und römischen Heidenthums gewisse Hauptgesichtspunkte fest zu stellen.

***) S. Ackermann, das Christliche im Plato S. 334. not. 1). Cicero Fin. 5, 24. Quodsi ipsam honestatem undique perfectam — *penitus viderent:* quonam gaudio complerentur, quum tanto opere eius *adumbrata opinione* laetentur! —

§. 32. Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums.

Der Beweis dafür, daß die Grundwahrheit, von welcher alle Lehren ihre christliche Eigenthümlichkeit erhalten, göttliche Wahrheit sei, ist in zwiefacher Hinsicht entweder gar nicht vorhanden oder nur Einer. Erstens insofern, als sich jede apologetische Beweisführung auf jenen lebendigen und unmittelbaren Syllogismus des Herzens stützen muß, welcher Joh. 7, 17. Röm. 1, 16. 1 Cor. 2, 4. 5. *) 10. 2 Cor. 4, 6. 13. angedeutet ist. Und in dieser Hinsicht ist von den gläubigsten Christen die Unerweisbarkeit ihrer Religion nicht klagend eingestanden, sondern freudig behauptet worden, auf ähnliche Weise, wie sich jener religiöse Philosoph unsrer Zeit seines Nichtwissens freute und rühmte.

*) *οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως.* Der Eranist bei Theodoret Dial. Tom. IV. p. 199.

darf wohl an den Orthodoxen die Forderung stellen, ἀποδεικτικῶς, οὐκ ἀποφαντικῶς χρὴ λέγειν τῆς ἐκκλησίας τὰ δόγματα, denn sie befinden sich jetzt auf dem wissenschaftlichen Gebiete.

§. 33. Fortsetzung.

Dann aber insofern, als die empirischen Nachweisungen, welche dem Beweise des Geistes und der Kraft unsers Mangels wegen an eben diesem Beweise theils voran theils zur Seite gehen, einzeln genommen und jede für sich allein nichts, sondern nur in ihrem gehörigen Zusammenwirken etwas beweisen. Zunächst zeuget Jesus selbst von sich, Joh. 8, 14. vergl. 5, 31. und sein Selbstzeugniß ist doch, da er ja eben der Erfahrenste und gewisseste sein muß von dem, was er ist, ebenso unerläßlich und also auch gültig als es, wie er selbst sagt, ungültig sein würde, wenn es schlechthin verlassen und vereinzelt bliebe. Dem aber, daß sein Zeugniß wahr sei, widerspricht nicht nur nichts in seinem persönlichen Thun oder Leiden — denn wer kann ihn der Verfehlung zeihen, Joh. 8, 46. — sondern entspricht alles, was sich von ihm und an ihm erfahren läßt. Theils nämlich das Zeugniß des Vaters, welches ihm mit den Werken *), die er thut, und mit der Auferweckung und Verklärung durch Gott zu Theil wird, theils das Zeugniß, mit welchem das zu den Vätern und Propheten [1]) sprechende Wort Gottes von dem fleischwerdenden Worte zeuget, und von den Leiden und der Herrlichkeit des Menschensohnes, theils endlich das Zeugniß des Paraklets [2]), welcher, indem er alles von dem nimmt, was Christi ist, aus Idioten Lehrer der Welt, aus Sündern Heilige, aus Feinden Freunde, und aus der Welt ein Haus Gottes macht [3]).

*) Daß die Werke, um welcher Willen die Augenzeugen nach Joh. 14, 11. 10, 38. glauben sollen, auch wenn sie vorderhand den Worten noch nicht glauben, wenn nicht die Wunder allein, wie sie Matth. 11, 5. als Merkmale des gekommenen Erlösers beschrieben

werden, doch die Wunder vorzüglich bedeuten, folgt schon daraus, daß der Vater sie thut Joh. 14, 10. daß sie im Namen des Vaters geschehen 10, 25. daß von den Jüngern nach seiner Verklärung theils dieselben theils noch größere 14, 12. gethan werden sollen. Auch wird von den Zeichen 12, 37. dasselbe gesagt, was hier von den Werken. Und Matth. 11, 2. sind ἔργα τοῦ Χριστοῦ dieselben eigenthümlichen messianischen Machtwerke, die V. 5. aufgezählt werden, und denen, obwohl der Arm des Herrn nach Joh. 12, 38. sich in ihnen offenbart, doch von denen, die nicht von der Wahrheit sind, ebenso wenig geglaubt wird als der Predigt.

1) Zeugniß des Wortes Gottes im A. B. Joh. 5, 39. αἱ γραφαὶ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ. Auch Moses schrieb von ihm V. 45. Die ganze Schrift zeugt von seinen Leiden und seiner Herrlichkeit Luc. 24, 44. Der Geist Christi war in den Propheten 1 Petr. 1, 10. und sie forschten, auf welche Zeit er deute.

2) Zeugniß des Paraklets Joh. 15, 26. 16, 8. Seine Abhängigkeit von Christo 16, 13–15. Dies Zeugniß als ein allgemeines, welches der Welt gegeben wird, 1 Tim. 3, 16. AG. 2, 16. 1 Joh. 5, 8. Als ein inneres und besonderes 1 Cor. 2, 12. Ephes. 1, 13.

3) Zeugniß des lebendigen Christenthums und Apostolats Joh. 16, 27. Idioten Lehrer der Welt Röm. 1, 16. 1 Cor. 1, 27. 2, 6. 4, 15. Aus Sündern Heilige Ephes. 2, 1—6. 4, 12. Aus Feinden Freunde Ephes. 2, 14. Gal. 3, 28. Aus der Welt ein Haus Gottes Ephes. 2, 15. 5, 27.

§. 34. Wunder.

Wäre ein Wunder das schlechthin gesetzwidrige, unnatürliche und unbegreifliche Ereigniß und widerführe durch dasselbe dem menschlichen Verstande und der ganzen Natur nur zerstörende Gewalt, so würde die Apologie des Christenthums, welches sich durch ein großes System von Wundern einführt, mit unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben. In der That aber sind die Wunder der Offenbarung bei all der objectiven Uebernatürlichkeit, die ihnen von ihrem Mittelpuncte aus zukommt, theils in Bezug auf die höhere Ordnung der Dinge, der sie angehören und die auch eine Welt, eine Natur,

in ihrer Art ist und in die niedere auf ihre Weise einwirkt, theils in Hinsicht auf die Aehnlichkeit mit der gemeinen Natur, die sie irgendwie behalten, endlich wegen ihrer teleologischen Vollkommenheit etwas wahrhaft gesetzmäßiges, und müssen sogar, als die gleichartige Erscheinung von dem innern Wunder der Erlösung, von dem Standpuncte des schon fertigen christlichen Glaubens aus nicht nur erwartet, sondern auch vermöge des zwischen dem Geiste und der Natur bestehenden Bundes als das in seiner Art Natürliche angesehn werden *).

Anmerk. Wir unterscheiden subjective und objective Wunder. Jene bestehen in solchen Veränderungen, welche vermöge ihres Zusammentreffens mit andern äußeren Umständen oder mit innern Zuständen ihren Naturzusammenhang vergessen machen, und unmittelbar auf den Herrn der Natur hinweisen, der etwas bezeugen will. Befände sich der Mensch entweder vermöge seines Erkennens oder vermöge seines Handelns ganz im Besitze des Zusammenhangs der Natur, so würden sie freilich nicht statt finden können. Da er aber auf diesen Besitz verzichten muß, so geschehen für ihn nach seinem subjectiven Standpuncte und Verhältnisse zur Natur Wunder, welche in teleologischer Hinsicht eine vollkommne Uebernatürlichkeit an sich tragen. Aus dem oben erläuterten Begriffsmomente Allmählichkeit folgt schon, daß die Offenbarung auch in Angemessenheit zu zeitlichen und örtlichen Bedürfnissen stehe; wonach nicht zweifelhaft sein kann, daß sie auch von subjectiven Wundern begleitet sei. Diese läßt denn auch der Naturalism bestehen, der Rationalism aber fordert und sucht sie sogar. S. Nitzsch de revel. etc. p. 219. Dagegen kommt der Offenbarung vermöge des Momentes der Ursprünglichkeit auch ein Verhältniß zu den allzeitigen stätigen Bedürfnissen der Menschheit zu, und diesem entsprechen nur Erscheinungen von objectiver Uebernatürlichkeit, wie die Person des Erlösers selbst, welche ihr Mittelpunct ist. Durch sie und in ihnen schaffet Gott etwas neues, Jer. 31, 22. כִּי־בָרָא יְהוָה חֲדָשָׁה. Und בריאה 4 Mos. 16, 30. *Δύναμις* drückt mehr den objectiven, *τέρας* u. s. w. auch den subjectiven Wunderbegriff aus, *σημεῖον* aber das anschauliche Merkmal der geistlichen Thatsache des Reiches Gottes.

*) S. die vortreffliche Abhandlung Twestens über den Wunderbe-

griff, Vorless. ꝛc. 363—79. von welcher einige Grundgedanken b. Schleiermacher, Glaubensl. S. 120. vorkommen; und Sack, Apologetik S. 85—88.

§. 35. Weissagung.

Obgleich die auf göttlicher Mittheilung beruhende Vorhersagung der Begebenheiten weder so unmöglich ist als Cicero es behauptete, noch so unnütz oder gar schädlich als Kant es darzuthun versuchte: so beziehet sich doch der Weissagungsbeweis, dessen Christus und die Apostel sich bedienten, weniger auf eine historische Charakteristik der Person des Erlösers, welche etwa aus alttestamentlichen Vorhersagungen sich zusammensetzen ließe (denn abgerechnet die Davidische Abstammung fehlt es zu diesem Zwecke fast an allem, was er erfordern würde) als darauf, daß das A. T. auf dem Grunde der Offenbarung des wahrhaftigen Gottes und seiner Bundesherrschaft von Anfang an auf eine heilige Endgeschichte, und diese mehr und mehr entwickelnd zur Erwartung eines persönlichen Erlösers hinführt. Wobei jedoch der Unterschied der Weissagung und des Vorbildes zu beobachten, und dieß fest zu halten ist, daß die Vorstellungen des erscheinenden Herrn, des leidenden Versöhners, des Sohnes Gottes und des großen Propheten nur theilweise mit der Erwartung des wahrhaftigen Königs verbunden sich vorfinden und meistens abgesondert von einander sich bilden, während sie im Testamente der Erfüllung sowohl durch die wirkliche Person Jesu als durch die herrschende Auslegungsart geeinigt erscheinen.

Anmerk. Die Vorhersagung (*μαντεία*, *προδήλωσις*, Plutarch. de oracc. Pyth. divinatio, praesensio et scientia rerum futurarum Cic. de divin. I. 1.) erhält dadurch Interesse, daß sie einen Erfolg ankündigt, der menschlicher Weise nicht vorher gewußt werden konnte und insofern zufällig war. Auch in dem Falle, daß das Vorherwissen nicht nützlich ist, kann es doch schon als bloßes Vorgeben eine heilsame Aufmerksamkeit erregen und, dafern es durch

den Erfolg bestätigt wird, ein Zeugniß für Personen und Angelegenheiten erwirken, und dadurch anderweitig zweckvoll werden. Alle ursachliche aber und teleologische Möglichkeit der Mantik erfordert doch, daß sie sich selten und mäßig erweise, um nicht das ganze menschliche Verhältniß zur Geschichte zu zerstören, um so mehr, weil sie in den Fällen, auf die sie sich erstreckt, die rechte Vollkommenheit nur durch die bestimmteste Angabe der eigenthümlichen Merkmale des Factums erlangen kann. Sonst gilt gegen sie, was der Geometer Boethus bei Plutarch a a. O. §. X. bemerkt, sie verstecke sich in einer Fülle von dunkeln, wunderlichen Merkmalen, welchen dann freilich irgend ein Erfolg zufällig entspreche. *Διαφέρει*, sagt er, *γενέσθαι τὸ ῥηθὲν ἢ ῥηθῆναι τὸ γενησόμενον*. Und darauf wird ihm zugegeben, die rechte *προδήλωσις* sei da, *ὅπου οὐ μόνον λέγεται τὸ γενησόμενον, ἀλλὰ καὶ πῶς καὶ πότε καὶ μετὰ τί καὶ μετὰ τίνος*. Es folgt, daß die Mantik in Begleitung des Aberglaubens sehr häufig, im Dienste der Offenbarung aber sehr untergeordnet sein muß. Eine sehr treffende und vielseitige Kritik des gemeinen supernaturalistischen Begriffs vom Weissagungsbeweise, d. h. von der Beweiskraft der Vorhersagung, findet man in Ammon's Bibl. Theol. II. Einl. wo auch S. 10. anschaulich gemacht wird, wie die alttestamentliche Vorhersagung etwa beschaffen sein würde, wenn sie den Forderungen der gemeinen Ansicht genügen sollte. Doch bedeutet schon im Heidenthume das Wort Prophet, Hypothet, vates nicht ursprünglich den Vorhersager, sondern den Aussager. — Weissagung, Prophetie, welche ausschließlich im testamentischen Alterthume, und z. B. bei den Hellenen gar nicht (die Götter der Heiden verkündigen nichts Jes. 41, 22 — 23.) zu finden ist, ist auf innere Anschauung des göttlichen Rathschlusses gegründete Darstellung der Zukunft des Reiches Gottes, welche immer ausgehend von einem bestimmten Standpuncte der geschichtlichen Gegenwart in mehr oder minder verkürzter Perspective auf die Vollendung der göttlichen Haushaltung hinweiset, und indem sie es eben mit dem Göttlichen in und an der Geschichte zu thun hat, nicht aber mit dem äußerlichen Stoffe, auch die Wirklichkeit nur in den Hauptpuncten characterisirt, in welchen sie vorzugsweise mit der Wahrheit eins wird. Die Darstellungsmittel der Weissagung können daher größtentheils nur analogische und symbolische sein. Das Chronologische ist das untergeordnete; alle Zahlen in der

Prophetik sind gewissermaaßen symbolische. Dieß ist von Alb. Bengel und Crusius, ungeachtet ihre Verdienste um die prophetische Theologie bestehen, zu wenig anerkannt worden. Theils innerhalb theils außerhalb der Weissagung giebt es Vorbilder. Das Vorbild ist derjenige Bestandtheil des alttestamentlichen Schriftwortes oder der Geschichte des A. T., welcher außer seinem Zwecke für die nächste, niedre Stufe der Offenbarung und Erlösung, auf welcher er zuerst erscheint, vermöge des Gesetzes der Aehnlichkeit und der Entwickelung noch für etwas, das der höhern eigenthümlich ist, Vorbedeutung hat. Jemehr in einer Weissagung typisches enthalten ist, desto mehr sieht sie mehrmaliger und allmähliger Erfüllung, einer sehr nahen und sehr entfernten entgegen. Der Typus kommt aber auch ganz außer ihrem Gebiete, z. B. in den Psalmen, in dem Gesetze und mit den geschichtlichen Personen und ihren Handlungen oder Leiden vor. Die Formel ἵνα πληρωθῇ wird vielfältig auf Typen angewandt, gleich als ob sie Weissagungen wären. Doch kommt der eigentliche Begriff des Typus auch, und namentlich im Briefe a. d. Gal. und a. d. Hebräer vor. Daß es Vorbilder gebe, folgt schon aus dem allgemeinen Verhältnisse des Werdens zum Sein und der Geschichte zum Geiste. Der gemeinsame Zweck der Weissagung und des Typus ist, den Offenbarungsglauben mit dem Weltregierungsglauben zu vereinigen, oder auf einer bestimmten Stufe der göttlichen Offenbarung den Glauben an die Gegenwart des göttlichen Geistes und Wortes durch die Aufweisung der vorbereitenden Zeugnisse zu bestärken und zugleich die Empfänglichkeit für höhere Stufen anzuregen. In Joh. Dav. Michaelis, Seilers, Herders, G. Menkens hieher gehörigen Schriften, vornemlich auch in K. H. Sacks Apologetik (1829. S. 226. Grundweissagungen in den histor. BB., Reichsweissagungen der Propheten und Bildweissagungen der Hagiographen) liegen Anfänge zu einer Theorie der Weissagung, die doch noch nicht vorhanden ist; und es steht ein sehr wichtiger Streit zwischen Schriftglauben und Schriftgelehrsamkeit, wie es scheint, sehr nahe bevor, in welchem die sogenannten Supernaturalisten gegen einander auftreten werden; vielleicht daß dieser dann einen so vernachlässigten Zweig der biblischen Theologie zu weiterer Ausbildung führt. Schon hat Hengstenberg in d. Schr. die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah Berlin 1831. S. 187. die historisch charakterisirende

Vorhersagung auch gegen unsre obigen Bemerkungen über Wahrheit und Wirklichkeit in Schutz genommen. Daß nun Hengstenberg meinen Begriff von der Weissagung aus einem Unglauben herleitet, übergehe ich; ebenso, daß er gegen mich bemerkt, Christus selbst habe ja offenbar auch solches geweissagt oder vorhergesagt, was mit der göttlichen Wahrheit in keinem unmittelbaren Zusammenhange stehe — denn dieß trifft mich nicht, da ich gar nicht in Abrede stelle, es gebe in der Schrift Vorhersagungen, nur seien diese das untergeordnete und nicht das der Offenbarung ganz eigenthümliche. Wichtiger ist, was S. 188. vorkommt: „Dasjenige, was sich insofern auf die Wirklichkeit bezieht als dieselbe mit der Wahrheit eins wird, hat einen Anschließungspunct im Gemüthe des Menschen und könnte daher leicht als bloße subjective Vorahnung betrachtet werden, wie z. B. die Weissagung der Erlösung im Allgemeinen aus der Erlösungsbedürftigkeit, verbunden mit der Erkenntniß der göttlichen Liebe, abgeleitet werden könnte.“ Hier giebt sich ein sehr bedenklicher Begriff der Weissagung, ein Unbegriff der Offenbarung selbst kund. Hr D. H. giebt sich zwar den Anschein nur die Vorhersagung einzelner äußerer Umstände retten und sie zu einem wesentlichen Elemente der Weissagung erheben zu wollen: in Wahrheit aber argumentirt er so, daß die Weissagung, sofern sie als göttlich als wesentlicher Theil und wesentliches Kennzeichen der Offenbarung gelten soll, nur vorhersagerischer Art, nur mantisch sein kann. Er schließt nämlich so: was aus der Erlösungsbedürftigkeit des menschlichen Gemüthes heraus und aus Erkenntniß der göttlichen Liebe heraus geweissagt wird, das kann das bloß natürliche, menschliche, subjective sein, und sofern dergleichen Weissagung da ist, giebt es kein Kriterium ihrer Göttlichkeit. Was aber in dem menschlichen Gemüthe gar keinen Anschließungspunct findet, also das für die Subjectivität ganz äußerliche und fremde, die Vorhersagung einer Schlacht, eines Sterbefalls, einer Feuersbrunst, eines Namens und Jahres, ist das göttliche und übernatürliche der Weissagung. Mit diesem Supernaturalism gestehe ich nicht einverstanden zu sein, so wenig, daß ich ihn für sehr verwerflich und gefährlich halte. Erstlich widerstreitet es wenigstens der empirischen Psychologie, zu behaupten, daß es außerhalb der Natur des menschlichen Gemüths läge, Ahnungen zukünftiger Wirklichkeit zu haben und auszusprechen, und das, was Hr.

H. über die Ahnung der Erlösung sagt, — gesetzt daß von einer Ahnung hier die Rede sein könnte — daß sie nämlich etwas subjectives sei, gilt ebenso wohl von der Ahnung der wirklichen Dinge. Allein was heißt denn das: die Wahrheit findet einen Anschließungspunct im Gemüthe des Menschen? Die Wahrheit im Allgemeinen findet allerdings überall im Menschen Anklang, weil er ein vernünftiges Wesen ist. Für die göttliche Wahrheit des Heils, die unsrer Voraussetzung zufolge den beständigen Inhalt der Weissagung ausmacht, giebt es im natürlichen Menschen nur in dem Grade Anklang und Anschließung als er schon zum Bewußtsein seiner schlechten Natürlichkeit und des sich zu seiner Herstellung vermittelnden Gottes gekommen ist. Das setzt also schon den ganzen Offenbarungszustand voraus, daß ein israelitischer Gottesverehrer eine solche Erkenntniß der Liebe Gottes in der Liebe Jehovas zu Israel und eine solche glaubenskräftige Zuversicht zur Erlösung hat, durch welche er die Wahrheit der Erlösung als eine sich begebende zu schauen und die Anregungen des Geistes Gottes zur Verkündigung und Darstellung des angeschauten Heils zu empfangen vermag. Dadurch daß der Prophet Grundanschauungen besitzt, die ihre eigne selbstthätige Dialektik und Syllogistik an sich haben, wird er nicht etwa zum idealisirenden und dichtenden Philosophen. Die Idee des abstracten Denkens weiß wohl, daß sie mit der Geschichte und Wirklichkeit zerfallen ist, das Bewußtsein des Propheten aber weiß, daß es von demselben göttlichen Worte erfüllt ist, welches die Geschichte und Natur beherrscht und erneuert. Ist das etwa das weniger übernatürliche und weniger göttliche, daß das israelitische Volk unter allen Völkern des Alterthums allein und ausschließlich seinen monotheistischen Weltregierungsglauben zum Welterlösungsglauben und zur Schauung eines persönlichen Erlösers und Mittlers des Volkes Gottes entwickelt? Vielmehr erst durch diese große zusammenhängende Weissagung der göttlichen Verwirklichung des Wahren und Guten erhalten auch die dabei vorkommenden Vorhersagungen Werth und Glauben, Vorhersagungen, die wenn sie in derselben Fülle, Anreihung und Bestimmtheit hervorträten, als der mantische Supernaturalism es wünschen dürfte, wie Herr Dr. Hengstenberg S. 189. selbst anerkennt, das Grundverhältniß des Menschen zur Geschichte zerstören würden. Die Weissagung aber erreicht in ihren Ankündigungen die Wirklichkeit des zeitlichen,

örtlichen und individuellen der Zukunft nur verhältnißmäßig, nur in den großen Wendepunkten der Geschichte des Volkes Gottes, die selbst wieder vorbildlich für die Geschichte des neutestamentlichen Reiches Gottes werden, wie im Falle Jerusalems und Babels, und in der Herstellung des Hauses Davids; doch auch hier nur durch analogische Annäherung oder durch Angabe einzelner Momente, die in der Wirklichkeit zusammengeschlossen erscheinen, oder durch Hinstellung einer Einheit, die in der Wirklichkeit in Momente zergehet. Diese Incongruenz aber zwischen dem analogisch-symbolischen Inhalte der Weissagung rettet einerseits das Verhältniß des Menschen zur Geschichte, welches ein nothwendiges Nichtwissen der Zukunft im Glauben in sich schließt, andrerseits ergänzt sie sich auf dem Standpuncte der Erfüllung durch den typologischen Rückblick auf die persönlichen, sachlichen, wörtlichen Vorbilder, die in ihrer Umgebung und Begleitung erzeugt worden sind. Daher ist alle die eigenthümlichste Wirklichkeit der neutestamentlichen Geschichte im A. T. weder in der Weise der Weissagung noch in der Weise der Vorhersagung, sondern im Typus vorgebildet, und nur in dieser Beziehung giebt es z. B. christologische Psalmen, sowie auch nur in dieser Weise die Erhöhung am Kreuze, die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, der Verrath des Judas u. s. w. alttestamentlichen Inhalt ausmachen. In Bezug auf die Typik des israelitischen Königthums s. besonders Bleek Theol. Stud. u. Krit. 1835. S. 453. f.

III. Von den Erkenntnißgesetzen der Christlichen Lehre.

§. 36. Quell und Auslegung.

Es ist aber für uns nicht genug, daß mit dem Christenthume die Wahrheit des Heils und das Heil der Wahrheit in der Welt vorhanden und irgendwie wirksam sei. Denn da die Offenbarung so wenig als die Erlösung zwingend oder zaubernd wirket, sondern sich der freien Allmähligkeit der menschlichen Bildung anschließt, so ist sie dem Mißverstande und Mißbrauche ausgesetzt; und es fragt sich daher jederzeit und überall, wo

der lautere Quell des christlichen Erkennens und Handelns fließe und wie aus ihm zu schöpfen sei. Die erste Frage wird durch die Lehre von der heiligen Schrift, die andere durch die Lehre von deren Auslegung beantwortet.

A. Von der heiligen Schrift.

§. 37. Wort Gottes und Geist.

Zwar wird die irdische zeitliche Gegenwart Christi durch die Sendung des Paraklet's ersetzt, und die Offenbarung erhält sich, soweit die Verheißung und Gabe des heiligen Geistes reicht, in dem Werthe und der Kraft gleicher Ursprünglichkeit. Allein die Gabe des Geistes ist selbst an das vorausgehende Wort Gottes gebunden, welches Christus theils lebendiger Weise ist, theils von ihm gesprochen und von seinen Aposteln verkündigt wird; ein Wechselverhältniß, welches niemals aufhört, dergestalt, daß die christliche Erkenntniß nie und nirgends aus schlechthin innerlichem Quelle geschöpft werden kann, und jede Berufung auf das innere Licht bei Verachtung des äußern Wortes auf leere Schwärmerei hinausläuft *).

*) S. Calvin. Instit. rel. chr. I. 9. wo er über die Stellen Jes. 59, 21. 2 Tim. 3, 16. Joh. 16, 13. gegen die vielen irrigen Freunde der Innerlichkeit commentirt.

§. 38. Geist und Wort.

Dennoch wird es auf die rechte Ueberlieferung und reine Bewahrung jenes Wortes Gottes gleich anfangs ankommen, und folglich ganz besonders auf das Werk des heiligen Geistes in denen, welche Christus gesandt hat, daß sie Buße und Vergebung der Sünde in seinem Namen predigen sollen. Wo nur immer Christi Ansehn in voller Kraft steht, müssen auch diejenigen, welche er persönlich dazu ernannt und gesetzt hat, daß sie auf die Verheißung des Vaters warten und durch sie

gerüstet nicht sowohl unsre Zuchtmeister als vielmehr unsre Väter in Christo werden sollten (1 Cor. 4, 15.), eben um dieses ihres besondern Bandes mit dem Erlöser und den Grundthatsachen des Heils willen für die authentischen Ueberlieferer gelten, und anders als durch sie kann niemand das Wort Gottes empfangen *).

*) S. über das Ansehn der Apostel Twesten, Vorless. 406—10; und meine Protest. Theses Nr. 2. 3.

§. 39. Schrift und Tradition.

Damit aber die apostolische Ueberlieferung nicht dadurch, daß sie der Nachwelt durch Bischöfe, Synoden und überhaupt durch die abgeleitete und mit weltlicher Weisheit vermischte Kirche vermittelt wird, ihre Ursprünglichkeit verliere und authentisch zu sein aufhöre, wird sie nach der gnadenreichen Vorsehung des Herrn ebenso durch Schriften erhalten, wie das Wort Gottes, das zu den Vätern und durch die Propheten geredet worden, noch vor der Zeit der schul- und sectenmäßigen Auffassung der Offenbarungen durch Aufzeichnung zu stätiger Urkundlichkeit gelangt war. Das Ansehn aber der apostolischen Schriften beruhet nicht allein darauf, daß sie sich der Kirche, die durch das mündliche Wort der Apostel erbauet war, als apostolische erwiesen haben, sondern auch darauf, daß sie noch jetzt von der Wirkung und dem Zeugnisse desselben Geistes begleitet werden, der die christlichen Gemeinden auf eine sie von der Welt unterscheidende Weise beseelte, und mehr als alles andre das Leben in Christo nähren und bewahren.

Anmerk. Die Kirche Christi ist allerdings vor der apostolischen Bibel da; sie bedurfte nur die lebendige, mündliche Lehre der Zeugen Jesu um zu entstehen; daraus folgt nicht, daß sie, um zu bestehen, nicht fortdauernd die unmittelbare Lehre der Apostel bedurft hätte. Die Kirche gründet sich auf das Wort Gottes in der apostolischen Ueberlieferung; hat der letzte Apostel ausgeredet, dann ist entweder das Urkundliche verloren, oder es ist noch

übrig in den apostolischen Reden, die durch Gedächtniß oder durch Schrift aufbehalten worden sind. Die Tradition, die von nun an noch Geltung haben soll, ist auf der einen Seite durch die Erweisung des apostolischen Geistes und Lebens ihrer Inhaber bedingt, andrerseits den von der Kirche für ächt anerkannten Schriften unterworfen, oder vielmehr diese selbst machen die ächte Tradition aus. Die Kirche hat aber durch Anerkennung die Schriften nicht ächt gemacht, sondern die Schriften haben sich ihr erwiesen und machen von nun an die Kirche ächt. Zur Vertheidigung des richtschnurlichen ausschließlichen Ansehns der hh. Schriften gegen das Concilium von Trident und gegen die Jesuiten diente M. Chemnitii Examen Concilii Trid. und Dallaeus de usu Patrum. Unter den neueren Erörterungen der Tradition sind auszuzeichnen Marheineke's Abh. üb. den wahren Sinn der Tradition im kathol. Lehrbegriff und das rechte Verhältniß ders. z. protest. Lehre, in Daub und Creuzers Studd. B. 4. und de Wette Theoll. Aufsätze z. chr. Belehrung und Ermahnung S. 54. In Bezug aber auf Lessings zuweit greifende Theses über die Glaubensregel, und seinen Streit mit Götze und Walch ist, auf Anlaß von Delbrück, Philipp Melanchthon der Glaubenslehrer, eine Streitschrift, Bonn 1826. der protestantische Grundsatz neuerdings untersucht und vertheidigt worden von Sack, Nitzsch und Lücke, Ueber das Ansehn der h. Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der protest. und in der alten Kirche, drei theologg. Sendschreiben an Hrn. Prof. Delbrück. Bonn, 1827. S. auch m. Protestantischen Theses (Anhang z. Protest. Beantwortung der Symbolik von Möhler. Hamburg, 1835.) Nr. 1—16.

§. 40. Aeußerer und innerer Kanon.

Diese Gründe für das Ansehn der h. Schrift stehen mit einander in Wechselwirkung und vereinigen sich in dem Begriffe des Kanons. Anfangs bedeutete Kanon oder Regel die innerlich bewußten Kriterien, nach welchen der Christ ein angebliches Christenthum prüfen könnte und sollte, theils auch schon einen summarischen Inbegriff von ausgesprochenen Hauptsätzen, in denen man von Christus und den Aposteln her, insonderheit

bei Gelegenheit des Taufbekenntnisses, das Ganze und das Eigenthümliche des Glaubens zusammen zu fassen pflegte.

Anmerk. Nicht das Bücherverzeichniß ist die erste Bedeutung des kirchlichen Wortes κανών. Diesem seit Semler erblichen Irrthume gegenüber hat H. Planck die richtigere Entwickelung versucht, Nonnulla de significatu canonis in eccl. antiqua eiusque serie recte constituenda, Goett. 1820. Schon der Erlöser giebt zusammenfassende Ausdrücke des Kirchenglaubens Matth. 28, 19. Luc. 24, 47. Die Apostel aber erkennen unter den Geistesgaben nicht nur die Propheteia ꝛc. an, sondern auch die Diakrisis 1 Cor. 14, 29. und ermahnen zur Prüfung der freien Lehre und der Lehrgeister 1 Thess. 5, 21. und 1 Joh. 4, 1. Und nach welcher Einheit des Mannichfaltigen oder nach welcher Mehrheit von Grundsätzen soll jegliches geprüft werden? Auf diese Frage stellt schon das N. T. feste Ausgangspunkte der Kritik fest, ohne eine ganz geschloßne Formel vorzuschreiben, 1 Joh. 4, 2. vergl. 2, 22. 1 Tim. 1, 15. 3, 16. 1 Cor. 1, 22—24. 15, 1—4. Die dadurch begründete Lehr-Einheit nennt Paulus einen κανὼν Phil. 3, 16. ein Wort, welches ihm aus dem gemeinen Sprachgebrauche zukam, obgleich auch die Schulen der Philosophen es schon von den einfachsten Erkenntnißgesetzen gebraucht hatten, wovon die Kanonik der Epikureer ein Beweis ist. Wie nun dieser κανὼν ἀληθείας, ἐκκλησιαστικὸς, regula veritatis immobilis et irreformabilis, von der rechtgläubigen Theologie bald unausdrücklich und dem christlichen gegenständlichen Bewußtsein inhärirend gedacht, bald in Bekenntnißformeln ausgesprochen ward, darüber s. m. Sendschr. an Hrn. Prof. Delbrück S. 41—61. und Pearson, King, Walch über die alten Symbole und das apostolische insonderheit.

§. 41. Schrift-Kanon.

Da nun der Kanon von beiden Arten, sowohl der lebendige und geistigformale als der formularische, nur durch apostolische Lehre theils begründet theils erweitert und zur Entwickelung gebracht werden konnte; so ergab sich nicht allein von Anfang her ein großes Interesse der Kirche, Schriften der

Apostel und der Apostolischen zu bewahren, zu vergleichen, zu sammeln, zu unterscheiden und zu beglaubigen (wobei die äußeren und inneren Beweise zusammenwirken mußten), sondern die gesammelte apostolische Bibel in ihrem Zusammenhange mit der prophetischen ward auch dafür geachtet, daß sie höher als alles subjective Christenthum stehe, und theils der abgeleiteten Lehre oder anderweitigen Literatur theils der wirklichen oder möglichen Häresis und vorgeblichen Paradosis gegenüber der Kanon schlechthin genannt, ohne daß jemals die äußern und innern Argumente in ganz gleichem Maaße für alle einzelnen Schriften gesprochen hätten.

§. 42. Schrift und Wort Gottes.

Aus diesen Entstehungsverhältnissen des Kanons folgt von selbst, daß die jetzige Kirche zugleich auf einem Glauben an die heilige Schrift d. h. auf der lebendigen Ueberzeugung der Christen beruhe, daß die Schrift durch dieselbe That und Kraft Gottes, der wir die Offenbarung und das Wort Gottes in der apostolischen Predigt verdanken, zu einem in sich einigen, deutlichen und überhaupt vollkommnen Ueberlieferungsmittel des Wortes Gottes geschaffen sei. Dieser Schriftglaube aber, dafern er kein dem Christenthume widriger Buchstabenglaube *) werden will, darf niemals auf die bloße kirchliche Ueberlieferung und Voraussetzung, noch auf eine über die Offenbarung selbst erhobene Inspiration, noch auf eine die Selbstthätigkeit der Schriftsteller schlechthin ausschließende Gotteswirkung **) gegründet werden. Sondern er beruht in seiner Grundfestigkeit wechselweise theils auf der unzerstörbaren Gewißheit, daß das Dasein und Sosein dieser Schriften mit jenem, was die Apostel Christi überhaupt gewesen und gewirkt, und wodurch die Weltgeschichte ihre christliche Neuheit erhalten hat, nothwendig und unmittelbar zusammenhange, theils auf der geistlichen Erfahrung, die wir sowohl von der innigen Vereinigung als von dem Unterschiede der Schrift und des

Wortes Gottes machen ***). Der von der Kirche im Ganzen nicht verleugnete Unterschied der protokanonischen und deuterokanonischen Schriften sagt aus, daß verschiedene Arten und Maaße der Inspiration in den einzelnen Bestandtheilen des Kanons angenommen werden dürfen, obgleich der ganze Kanon an derselben Theil hat, und nur diesem Ganzen als solchem kommen die Eigenschaften der Unfehlbarkeit, Genugsamkeit und Vollkommenheit zu.

Anmerk. 1. Bei schon vorausgesetztem Offenbarungs- und Heils-Glauben hat der Schriftglaube zugleich die Art und das Gepräge eines teleologischen Vorsehungsglaubens. Er fordert und setzt voraus, daß der Gott der Offenbarung und Erlösung irgendwie die Ursprünglichkeit des Evangeliums retten werde. Er spricht in dieser Hinsicht ebenso, die Schrift kann nicht lügen, wie, Gottes Wort ist wahrhaftig.

Anmerk. 2. Der Schriftglaube ist zwar abgeleitet vom Offenbarungsglauben, aber doch ein besondrer. Denn sowie das Wort Gottes, wenn es sich mit der Rede eines Apostels oder Propheten, der in der Gemeinde spricht, vereiniget, unter ganz andern begleitenden Umständen wirket, als wenn es in einer paulinischen Schrift, mit welcher andre Schriften gelesen werden und als beständige Urkunden der Offenbarung zusammenhangen, enthalten ist; so wird auch für jede dieser beiden verschiednen Wirkungsarten des göttlichen Wortes eine besondre Oekonomie statt finden und in der Bildungsgeschichte des Kanons sich alle die Weisheit und Gnade des Herrn, die überhaupt der Hervorbringung der Offenbarungsthatsachen und Bündnisse vorgestanden hat, auf eine neue und eigenthümliche Weise verherrlicht haben. Der Glaube daran wird aber von den Erfahrungen, welche Viele, Alle, oder Einzelne davon machen, oder durch den Begriff von diesen Erfahrungen niemals erschöpft.

*) Joh. 6, 63. 1 Cor. 4, 20. 2 Cor. 3, 6.

**) S. Twesten, Vorless. S. 417.

***) S. Sack, Vom Worte Gottes, eine christliche Verständigung. Bonn, 1825.

B. Von der Auslegung der heiligen Schrift.

§. 43. Zweck.

In dem christlichen Gebrauche der heiligen Schrift liegt zunächst die Absicht, den Sinn oder Gedanken der einzelnen Schriftstellen oder jedes einzelnen Schriftstellers, welcher eine objective Thatsache ist, subjectiv wieder zu erzeugen. Weshalb man mit Recht von grammatischer und historischer Auslegung spricht. Sofern wir aber schon die Schrift dazu gebrauchen, nach ihrem Sinne und Gedanken unsere ganze Sinnesart zu normiren, entsteht uns das Bedürfniß, das ausgelegte von Neuem auszulegen und nicht allein jegliches in der Einheit des Kanons und Geistes, sondern auch in der allgemeingültigen Beziehung auf unser Glauben und Handeln zu verstehen. Diese jeden abgesonderten Satz entwickelnde und auf das höhere Ganze beziehende Auslegung wird nicht sowohl, wie dieß neuerdings geschehn ist, die höhere geistige oder gar die geniale, noch weniger die philosophische, sondern vielmehr nach Karl Ludwig Nitzsch, Marheineke und Twesten die theologische genannt werden können, und nur verwerflich werden, wo sie aufhört auf der grammatisch-historischen zu beruhen.

§. 44. Glaubens-Analogie.

Das Bindungsmittel für diese beiden Acte der Auslegung oder für diesen zwiefachen Auslegungszweck ist die sogenannte Analogie des Glaubens d. h. die auf die Exegese angewandte Glaubensregel, welche, sowie sie selbst ihrerseits das Ergebniß der unmittelbaren Exegese erst sein kann, so auf die mittelbare Auslegung nothwendig leitend und bestimmend zurückwirkt. Denn die Erkenntniß der Einheit eines Gegenstandes steht mit der Erkenntniß des Mannichfaltigen, was an ihm ist, in unaufhörlicher Wechselwirkung.

§. 45. Ein Sinn.

Da durch die Behauptung vollkommner Zwei- oder Mehrdeutigkeit der Schrift der Gebrauch derselben als einer Offenbarungsurkunde unmöglich und ebenfalls durch Unterordnung des grammatisch-historischen Sinnes unter einen höhern oder tiefern alle Positivität der mit der Schrift gegebnen Offenbarung untergraben würde, so lehren wir mit Recht die Einsinnigkeit der Schrift. Dadurch wird aber die Möglichkeit, selbst die Nothwendigkeit einer Entwickelung nicht aufgehoben, durch welche oft erst eben diese Einheit herzustellen ist. Die historische Erkenntniß enthält oft selbst das Gebot, zuweilen wenigstens kein Verbot solcher mehrfachen Entwickelung des Einigen Sinnes in sich. Und theils muß das Bedürfniß derselben im A. T. als dem Behältnisse der Keime des N. T. sehr stark eintreten, theils wird der Glaube an die innige Verbindung des Einigen göttlichen Wortes und Geistes mit der Schrift bei individuellem Schriftgebrauche sie nicht entbehren können.

Anmerk. In der allgemeinen christlichen Kirche gilt von jeher die Annahme und Erfahrung, daß der einfache Sinn der Schrift und die unmittelbare Exegese hinreichen, um die Glaubensregel, oder den wesentlichen Schlüssel der Schrift herzugeben, und den zum Heile der Seelen nothwendigen Glauben, der aus der Predigt des Wortes Gottes kommt, zu begründen.

§. 46. Mittel.

Sobald das Wort Gottes menschlich, geschichtlich, sprachlich und schriftlich wird, muß die Erkenntniß dieses Mittelbaren, in dem es geoffenbaret wird, und namentlich derjenigen Sprache und Geschichte, von der die Offenbarung am nächsten umgeben ist, die unerläßliche Bedingung zur Auslegung ihrer Urkunden werden. Dieß ist das philologische Element der Exegese. Wenn nun aber jeder Gegenstand der Auslegung am völligsten nur aus ihm selbst und durch ihn selbst und vermöge

der zwischen ihm und dem Ausleger bestehenden Geistes-Analogie verständlich wird, und wenn die Offenbarung sich nothwendig zugleich ihre eigne Sprache und Geschichte gebildet haben muß: so folgt, daß die heilige Philologie als eine besondere sich nur in einem geistlichen Elemente vollenden könne *). Auch in dieser Hinsicht behauptet die Evangelische Kirche in gewisser Uebereinstimmung mit der alten: die Schrift lege sich selber authentisch aus.

*) S. m. Sendschr. an Hrn. Prof. Delbrück. S. 79—89.

§. 47. Vernunftgebrauch.

Es verstößt gegen beide exegetische Principien, wenn man der Vernunft eine andre als administrative Gewalt und Mitwirkung zur Auslegung der heiligen Schrift zugestehen will, es müßte denn sein, daß unter Vernunft schon der christliche Geist selbst oder das durch das Evangelium bereits bestimmte religiöse Bewußtsein verstanden würde. Die Rathschläge Kant's oder Fichte's befolgen heißt das geschichtliche Element beleidigen, die Regeln aber z. B. eines Episkopius anerkennen heißt vergessen, daß die subjective, mehr oder minder auf fehlerhafte Weise selbstthätige Vernunft zugleich mit einem Antagonismus gegen die Wahrheiten der Offenbarung behaftet ist, und daß dagegen die objective Vernunft, also auch der reine Theismus, die ethische Religion, das θεοπρεπὲς durch die Offenbarungsurkunde selbst schon weit besser vertreten und aufrecht erhalten wird als es durch irgend eine Schule der Philosophie geschehn ist oder geschehn konnte.

IV. Von den Versuchen des christlichen Lehrbau's.

§. 48. Geschichte.

Es bedarf keiner Erinnerung, daß die theologische Reflexion von Anfang her das Christenthum theils auf das

Bischöfliche Bibliothek Passau

Erkennen theils auf das Handeln bezogen, die gegenseitige Bedingtheit aber von beiden Elementen, und auf dem Gebiete der Lehre auch die Abhängigkeit des letztern vom erstern irgendwie anerkannt habe *). Fragen wir aber nach einer theologischen Entwickelung dieses ungetheilten Christenthums oder nach einer systematischen Darstellung desselben, so ist nicht zu verwundern, daß es dazu nur versuchs- oder andeutungsweise gekommen ist und daß die systematischen Leistungen dennoch, so ungleich und unvollkommen sie zu verschiedenen Zeiten gerathen sein mögen, im Ganzen genommen eine große Aehnlichkeit behalten haben. Die christliche Theologie hat sich zuerst als eine apologetisch-polemische, dann als eine exegetisch-historische ausgebildet und ist in ihrer ersten Periode noch nicht dazu gekommen eine systematische zu werden. Erst nachdem die streitende und abwehrende Theologie ihre begründende Umfahrt (bis nach Augustinus) vollendet, und zur Bewahrung des geschichtlichen Grundcharacters des Christenthums für jeden Hauptsatz des Bekenntnisses den Stab der kirchlichen, übereinkünftlichen Formel ausgestellt hatte, ist ein Ueberblick des gewonnenen Gebietes versucht worden, wie ihn z. B. Johann von Damask gegeben. Seinem Systeme sowohl als denen, die wir den sogenannten Scholastikern verdanken, sieht man es sogleich an, daß sie eben aus der polemischen und nicht aus der exegetischen Theologie hervorgegangen sind. Sie setzen das Ganze und die Einheit voraus und fangen mit Theilung und Fachwerk an; sie bedienen sich der Definition und der dialektischen Erörterung um diejenigen Fragen, welche in der Schule der Zeit oder in dem kirchlichen Leben ein praktisches Interesse haben, zu einer Entscheidung zu bringen, wobei die Entwickelung des Systems aus der ursprünglichen Natur des Gegenstandes unmöglich wird. Gerade diesen letztern Fehler bemühten sich die Systematiker der Reformation zu verbessern; nur daß sie die bloße Einheit der heiligen Schrift zum Grunde legten, und auf diese Weise, wenn auch einfachere und wahrere Hauptbegriffe, doch nur eben

locos, articulos erlangten, abgesehen davon, daß sie den Gegensatz des A. und N. T. des Gesetzes und Evangeliums theils in das System mit aufnahmen und durch dasselbe durchführten theils nicht, und die Darstellung des christlichen Lebens in den Decalogus einzwängten. Das Vorgewicht der Bemühung mußte wieder auf den Elementen der Erkenntniß ruhen, und die Sittenlehre des Systems blieb im Ganzen vernachläßigt, während sie in den das kirchliche, bürgerliche und häusliche Leben betreffenden Hauptpunkten, z. B. Predigtamt, Kirchenzucht, Obrigkeit und Ehe, unverhältnißmäßig breit hervorgebildet ward. Dieser Mangel sollte ihr in der abgesonderten Behandlung durch Ge. Calixt und seit ihm reichlich ersetzt werden, allein nur destomehr ist ihr seitdem das Verhältniß zur christlichen Glaubenslehre ein ungewisses und zufälliges geworden, wenn es überhaupt noch übrig blieb. Daher haben schon Ernesti und Pütter **) zur wiedervereinigenden Darstellung der christlichen Lehre, jedoch mit geringem Erfolge, gerathen. Der Engländer Thom. Burnet ***) hinterließ einen schönen Versuch, die Einheit: christliche Religion als ein Zusammen- und Durcheinandersein von Glauben und Leben darzustellen. Doch kann diese Leistung ebensowenig eine Lösung der fraglichen theologischen Aufgabe heißen, als die ähnliche von Theremin [1]), wiewohl die letztre über die bloße Einheit der Idee der Religion hinausgeht; und da katechetische und ascetische Schriften oder homiletisch-praktische Handbücher hier nicht in Betracht gezogen werden dürfen, so bleibt nur übrig die nicht zur Ausführung gelangten Entwürfe oder Andeutungen eines C. L. Nitzsch [2]), eines Schleiermacher [3]) und Schwarz [4]) zu erwähnen.

Anmerk. Es ist hier überall nur von der Geschichte des christlichen Lehrbaus in Bezug auf die Vereinigung der Glaubens- und Sittenlehre die Rede.

*) Im Hirten des Hermas der Gegensatz der ἐντολαὶ gegen die Gesichte und Gleichnisse. — Cyrill. Catech. Illum. IV. ὁ τῆς

θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν ἀκριβείας καὶ πράξεων ἀγαθῶν κ. λ. — Clemens v. Alexandrien untersucht im Eingange zum Pädagogen die verschiedenen Verhältnisse des göttlichen Logos zum heilsbedürftigen Menschen; der Logos ist zwar Einer und derselbe, aber theils führt er zur Anschauung der Wahrheit, als ein δηλωτικὸς, ἀποκαλυπτικὸς, theils bildet er den Menschen als πρακτικὸς zur gläubigen und seligen Anschauung aus. In letztrer Hinsicht wieder ist er theils προτρεπτικὸς, παρορμητικὸς (Princip einer propädeutischen Ethik von apologetischer Bedeutung) theils παιδαγωγὸς (Princip einer propädeutischen Ascetik.) —

**) In der Vorrede zur Christlichen Religion in ihrem wahren Zusammenhange und ihrer Vortrefflichkeit vorgestellt vom geheimen Justizrath Pütter zu Göttingen. Gött. 1779.

***) De fide et officiis Christianorum. Londini 1727. (Laut der Vorerinnerung nach seinem Tode und nur in wenigen Exemplaren für Freunde abgedruckt.) Die vier ersten Hauptstücke enthalten eine historische Construction des Christenthums mit apologetischer Tendenz. Es giebt eine religio prima, aeterna, immutabilis, in welcher alle positive Religionen wurzeln. Sie erscheint nicht bloß in der abstracten Gestalt der Philosophie, sondern auch in dem Leben einzelner Urväter, eines Henoch, eines Noah. Das Heidenthum in seiner Oeffentlichkeit ist die gröbste Entstellung derselben. Im Mosaismus wird sie, jedoch auf volksthümliche Weise, durch göttliche Auctorität hergestellt. Ohne volksthümliche Schranke, mit vollkommner Entwickelung oer Hoffnung der seligen Unsterblichkeit durch Jesus Christus. Die absolute Vollkommenheit und ausschließliche Selbstgenugsamkeit des Christenthums behauptet der Verfasser nicht. In fünf Hauptstücken beschreibt er darauf die lex christiana. Im ersten die Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit und die einfachen Gebräuche, durch welche dieselbe äusserlich und gemeinschaftlich sich darstellt. Im zweiten ist von der höchsten Sittenregel die Rede, zugleich von den Belohnungen und Strafen. Im dritten vom allgemeinen christlichen Glauben nach dem apostolischen Symbole. Im vierten von denjenigen Bestimmungen des Glaubens, welche besonders verschiedenartiger Auffassung unterworfen sind, als Erbsünde, Rechtfertigung, Genugthuung, Willensfreiheit, Gnade, Erwählung, und über welche, sofern sie der sittlichen Idee angemessen sind oder nicht, übrigens

aber mit Zurückhaltung entschieden werden muß. Das letzte handelt von der Kirche und den Formen des Kirchenregiments. Von dem Persönlichen der Erlösung weiß der Verfasser nichts. Die Gottheit Christi ist die Lehr-Autorität. Wunder- und offenbarungsgläubig, schriftgläubig ist er durch und durch, dennoch hat seine Exegese, weil er alles auf religio prima zurückführt, eine rationalistische Neigung, und in Bezug auf die Erlösung eine pelagianische.

1) Die Lehre vom göttlichen Reiche. Berlin, 1823.

2) De revelatione religionis externa eademque publica p. 200. und Prolusio II. de antinomismo Jo. Agricolae p. 35—38.

3) Glaubenslehre I. S. 159. vergl. Kurze Darstell. d. theol. Stud. 2. Aufl. §. 223—31.

4) Grundriß der protest. Dogmatik. Heidelb. 1816. S. XXII. und Theol. Stud. u. Krit. 1832. S. 107. „Aphorismen zur Vereinigung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre mit Hinweisung auf Nitzsch's System der christl. Lehre.“ —

§. 49. Augustinus.

Andreas Hyperius*), der in seiner theologischen Methodologie die vorzüglichsten christlichen Lehrgebäude, die es bis auf die Reformation gegeben, im Grundrisse darstellt, macht mit Augustin's Entwürfen mit Recht den Anfang, denn des Origenes Buch „von den Grundwahrheiten“ ist reine und bloße Dogmatik; des Nyssenischen Gregors große Katechese, schon des Athanasius Tractat „von der Menschenwerdung“ enthält nur die Keime des sittlichen Christenthums, und wenn vom Lactantius ethische Begriffe mit dogmatischen, sapientia, justitia, cultus, vita beata zusammengestellt werden, so liegt dem doch kein Bewußtsein von Anordnung christlicher Lehre zum Grunde. Augustinus **) nun geht von dem Begriffe der subjectiven Gottesverehrung (pietas) aus, und theilt sie in fides, spes et charitas. Und ob er gleich nach dieser Eintheilung wirklich das christliche Handbuch für den Laurentius ausführt, — wobei nur die Lehre von der Liebe sehr unentwickelt

bleibt, weil ihr so vieles durch das vorhergehende hinweggenommen worden ist — so deutet er doch gleich anfangs die verborgne objective Einheit des Systems, die Person Christi, und also auch die Möglichkeit einer andern Anordnung unverkennbar genug an.

*) De Theologo s. de ratione studii theologici libri IV. Basil. 1556. vid. lib. III. p. 445. Variae formulae colligendi locos communes in theologia.

**) De vera religione. Vollständiger im Enchiridion ad Laurentium urbis Romae primicerium. Hyperius hat den Augustin'schen Entwurf nicht genau genug aufgefaßt.

§. 50. Gennadius.

Ganz in den Gesichtspunkten der polemischen Theologie und der Kirchenzucht sind diejenigen Umschreibungen des Ganzen der christlichen Lehre befangen, welche in der Form erweiterter kirchlicher Symbole oder Lehrbekenntnisse von Gennadius von Marseille, und Isidor von Sevilla gegeben werden. Die erstere unter dem Titel de dogmatibus ecclesiasticis kommt unter den Werken des Augustinus, die andre, des Isidor, in seiner Schrift de officiis ecclesiasticis vor. Beide enthalten zugleich diejenigen sittlichen Dogmen, welche bis dahin durch öffentliche Streitigkeiten veranlaßt oder durch Bedürfnisse der Kirchengemeinschaft hervorgerufen worden waren. Uebrigens sind die ethischen Elemente von Johann von Damaskus, in der Ekthese des kirchlichen Lehrbegriffs, nicht ganz übergangen.

§. 51. Die Scholastiker.

In den vier Büchern der Sentenzen, von Gott, der Creatur, der Erlösung, den Sacramenten und dem künftigen Leben (oder von der irdischen und himmlischen Gemeinschaft des Heils) hat Peter der Lombarde dogmatisches und ethisches also vereinigt, daß an die Lehre des andern Buchs vom Falle sich die

ganze sittliche Naturlehre und die Lehre von der Sünde in allen ihren Arten anknüpft; im dritten Buche aber entwickelt sich aus dem Glauben an das Heil die Liebe, aus dieser die Pflichten- und Tugendlehre, dann folgen die Gebote des Decalogs, Gesetz und Evangelium. Endlich im vierten erscheinen neben den kirchlichen auch die bürgerlichen und häuslichen Pflichtverhältnisse, obwohl eben so unvollständig als unebenmäßig. Dennoch läßt sich aus dem Werke der Sentenzen die natürliche Ordnung christlicher Lehren weit eher herausfinden als aus der Summa des Thomas von Aquino, deren erster Theil die Ontologie umfaßt und dem zweiten das praktische Christenthum, dem dritten die historischen Lehren von Christo und dem kirchlichen Verhältnisse vorbehält.

§. 52. Die Reformatoren und ihre Nachfolger.

Ungeachtet ihrer ganz andern Richtung und Behandlungsart kommen doch die Reformatoren und ihre Schüler auf die Grundeintheilung des Petrus Lombardus, sofern sie dem apostolischen Symbole und der Natur der Sache entsprach, mehrentheils zurück. Wir finden bei ihnen dieselbe Verknüpfung der sittlichen Elemente mit Glaube, Hoffnung und Liebe, und mit dem Decaloge, und dieselbe Verbindung der Lehren vom häuslichen und bürgerlichen Stande mit der Lehre von der Kirche. In genetischer Hinsicht ist die Methode Calvins vollkommner als die des Melanchthon; aber besonders verdient der einfache Gedanke Luthers hervorgehoben zu werden, daß die christliche Lehre 1) eine Lehre vom Glauben sei, die aus den zwei Stücken von der Sünde und von der Gnade bestehe, und 2) eine Lehre von der Liebe, die theils den Dienst theils die Geduld in sich fasse.

§. 53. Hyperius und Joh. Gerhard.

Außerdem scheinen uns zwei Theologen aus dem Zeitraume der Local-Methode Auszeichnung zu verdienen, Hyperius und

Gerhard, der eine, weil er durch eine uns absichtlich vorgetragne Reflexion über das Lehrgebäude des Christenthums zu der Anordnung gelangt, die er den Studierenden empfiehlt; der andre, weil er in Gemeinschaft mit den mehr ausgearbeiteten Ausgaben von den locis des Melanchthon einer langen Reihe von Systematikern zum Vorgänger gedient zu haben scheint. Fürs erste deutet Hyperius, wiewohl sehr sanft, an, was er an den Anordnungen seiner nächsten Vorgänger und Zeitgenossen mißbillige, nämlich, daß sie das System noch zu sehr von den Zeitfragen beherrscht werden ließen, welches freilich von dem ersten, einfachen Entwurfe des Melanchthon nicht galt, und dann, daß sie Haupttheile, *κεφάλαια γενικώτατα*, mit Unterabtheilungen vermischt hätten. Die Summe nun der geoffenbarten Religion drückt er in folgendem Satze aus. Deus condidit mundum et in eo homines, ut ex his constitueretur ecclesia, in qua ipse secundum doctrinam legis et evangelii coleretur, ad seculi usque consummationem. Sechs Hauptbegriffe lassen sich aus diesem Satze ziehen, Gott, Creatur, Kirche, Lehre, Sacrament, Vollendung, und in denselben sind die Stammväter der ganzen Familie der christlichen Lehren gegeben. Freilich müssen sie auf eine Einheit bezogen werden; ponatur igitur vestibuli vice locus separatus: verbum Dei s. sacra scriptura. Nur das erste und letzte Hauptstück ausgenommen, zieht sich durch alle übrigen der Gegensatz ante lapsum et post lapsum hindurch. Denn es giebt auch eine Kirche, ein Gesetz und Evangelium, ein Sacrament für beide Zustände. In der Lehre aber macht das Gesetz oder die Lehre von der Liebe den Anfang, welche nach dem Falle im Decaloge besteht, worauf dann die Lehren des Glaubens und der Hoffnung folgen, und in dieser so tiefen und so vielfach vermittelten Unterabtheilung verbirgt sich gleichsam der wahre Hauptbegriff des Christenthums, der Begriff des Heils — fides concipitur ex evangelio, evangelium post lapsum = Christus homo factus et mediator, während nur der historische Gegensatz des

Urstandes und Falles, der ohne den Gnadenstand in dieser Vielfachheit nicht erscheinen durfte, sich durch alle Lehren hindurchziehet und doch auch nirgends in der Gliederung der Haupttheile zum Vorschein kommt. Die Fehler dieser Anordnung sind auffallend, aber lehrreich. Der Begriff der göttlichen Lehre ist die Verknüpfung des Ganzen und zugleich eins der sechs Glieder. Statt daß doctrina (lex et evang.) als Mittel des Heils gelten sollte, gilt das Heil bloß als Inhalt der Lehre; und vom Inhalt der Lehre wieder sind die Verhältnisse Gottes zur Creatur in seinen Eigenschaften und Werken dem Scheine nach, den das System giebt, ausgeschlossen. Neu ist die bedeutende Voranstellung der Kirche, deren Begriff in derselben Weite und Entfaltung aufgefaßt worden ist wie von andern Systematikern Bund Gottes, Reich Gottes. Johann Gerhard beginnt viel einfacher und kunstloser, verfährt aber wenigstens in den Aphorismen *) mit bewundernswürdiger Strenge in der Verknüpfung. De scriptura, de Deo, de persona et officio Christi, de creatione et angelis, de providentia, de electione et reprobatione, de imagine Dei in homine ante lapsum, de peccato originali, de libero arbitrio, de lege, de evangelio, de poenitentia, de fide, de bonis operibus, de sacramentis, de baptismo, de s. coena, de ecclesia, de ministerio ecclesiastico, de ordine politico, de conjugio, de quatuor hominis novissimis, sind die Oerter, über welche er aphoristisch d. h. kurz, aber nicht zusammenhangslos handelt. Abgerechnet daß er von der Incarnation früher als von der Schöpfung und Erlösung handelt, weil ihm alles was die Persönlichkeit des Erlösers betraf nothwendig mit der Lehre von Gott zusammen zu hangen schien, ist die Verknüpfung der Glieder genau gehalten, und in einer vorläufigen Hypotypose vom Verfasser aufgewiesen worden. Keineswegs aber legt er die Darstellung des christlichen Lebens in die Lehre vom Decalog. Denn da das Gesetz nicht die Bestimmung hat dieses christliche Leben zu verwirklichen, so behandelt er es auch bloß

als die zur Verdammniß der Sünde geoffenbarte Vollkommenheit des Gehorsams. Dagegen entsteht ihm mit der göttlichen Rechtfertigung die Erneuerung des Lebens, oder aus dem Glauben, der durch Liebe thätig ist, gehen die guten Werke hervor, welche sich auf die Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und den Nächsten beziehen, und diese Dreifaltigkeit der Pflicht- und Tugendlehre hält er so fest, daß er sie auch in dem σωφρόνως, δικαίως καὶ εὐσεβῶς Tit. 2, 13. sowie in der antipharisäischen Lehre Jesu vom Fasten, von den Almosen, und vom Beten ausgedrückt findet. Diese Eintheilung scheint sein Eigenthum zu sein; ebenso der Uebergang, den er von der Lehre der Kirche zu der Lehre von den letzten Dingen durch den Satz nimmt, ecclesiam suam Deus hac in vita subjicit cruci — tandem autem in futura vita eam glorificabit. Und zwar soll dadurch Raum entstehen für den in den Systemen der Nachfolger und schon bei Melanchthon weit ausgeführten parakletischen Ort de cruce et afflictionibus. Denn die christliche Hoffnung ist das Parallel der Gesinnung von dem Dogma von der Vollendung der Kirche in der Herrlichkeit der Wiederkunft Christi. Bis auf die Zeit der Absonderung der christlichen Ethik treten die Hauptstücke von den guten Werken, von der Anbetung, von dem Kreuz und dem Prüfungsstande in den Gesammtdarstellungen des Christenthums in weiter Ausführung hervor.

*) Aphorismi succincti et selecti in XXIII capitibus, totius theologiae nucleum continentes — a Ioh. Gerhardo Th. D. et Sup. Heldburg. Jenae, 1611. 8.

§. 54. *Idea fidei fratrum.*

Auch nach der Epoche der abgesonderten Ethik befleißigen sich diejenigen, die der Spur der Spener'schen Methode folgen, z. B. Freylingshausen, Rambach, Spangenberg *), entweder überhaupt das theologische Lehrgebäude dem Katechismus näher zu bringen, oder den praktischen Oertern, die seit Melanchthon bereits angebaut waren, gehörige Aus-

führung zu geben, und obgleich der Spangenberg'sche kurze Begriff idea fidei überschrieben ist, so treten doch zwischen die Lehren von der Heiligung und von der Gemeinde die Abhandlungen von den Geboten Gottes, von der Liebe Gottes und von der Liebe des Nächsten als Hauptabtheilungen ein. Unter denen, die einen innern Zusammenhang und den umschließenden Begriff der christlichen Lehren angestrebt haben, zeichnet sich Friedrich Christian Oetinger **) aus. Die Idee des Lebens ist es, welche sich ihm durch das Christenthum entwickelt. Obgleich diese Idee sich dazu geeignet hätte, so hat er sie doch wenigstens nicht ausdrücklich und wissentlich bis zur Darstellung des sittlichen Christenthums entfaltet.

*) S. Idea fidei fratrum oder kurzer Begriff der christlichen Lehre in den evangel. Brüdergemeinen, dargel. von August Gottlieb Spangenberg, Barby, 1779.

**) S. Theologia ex idea vitae deducta, in sex locos redacta, quorum quilibet 1. secundum sensum communem, 2. secundum mysteria scripturae, 3. secundum formulas theticas nova et experimentali methodo pertractatur. Auctore Fr. Chr. Oetinger etc. Francof. 1765. praef. u. S. 512. 1. *Deus* est ipsissima vita et *ἀφθαρσία* solvi nescia. Creaturae non habent vitam solvi nesciam. Vita est duplex, physica et spiritualis. — In Deo est utraque vita una et indissolubilis —. 2. *Homo* constat spiraculo vitae duplicis. — 3. *Lex* non habet locum, ubi unum tantum est, hinc solus Deus est sine lege. Unum est et manet unum, nec est deviationis capax. Ubi lex est, ibi vita ad minimum duplex, solutionis et aberrationis possibilitatem habens, esse debet. 4. *Peccatum* est ipsa aberratio vitae duplicis a primaeva colligatione, adeoque a lege, quae solutioni mortem praesagit —. 5. *Gratia* est illud beneplacitum Dei, quo reducendi vitam spiritualem ad vitam naturalem certum ordinem constituit. 6. *Ecclesia* est coetus, in quo est unitas spiritus, una praesentia Dei in vita omnibus membris communi. Unitas spiritus fundatur in unitate fidei: adeoque vita spiritualis per verbum rursus vitae naturali est coadunata per singula membra. — 7. *Novissima* sunt, ubi vita interior tum naturalis tum spiritualis est extraposita;

ubi occultum fit manifestum, ut in resurrectione, morte secunda, nova Jerusalem, nova terra, praeeunte judicio extremo, donec Deus post aeonas aeonum erit omnia in omnibus. — NB. In der Ausführung hat Oetinger die Lehre von der Sünde unter die Lehre vom Gesetz begriffen; daher auf dem Titel nur 6 loci gezählt werden.

§. 55. Neuere Versuche.

Carl Ludwig Nitzsch suchte an dem von ihm gebildeten und in der h. Schrift nachgewiesenen Begriffe der Offenbarung eine besondre Angemessenheit zur endlichen *) Ausführung eines theologischen Gebäudes aufzuweisen, indem er die bei alten und neuen Theologen vorwaltende Vermischung des rationalen und historischen Gehalts der christlichen Dogmen für die wesentliche Ursache des Mißlingens der Systeme erklärte. Und in der That hat er gezeigt, wie aus dem einigen Dogma von Jesu dem Messias s. Homine veri nominis eodemque Dei filio bei vorausgesetzter Unterscheidung der Idee und des Factums 1. eine Religionslehre, welche Menschen- Gottes- und Gottseligkeitslehre ist, 2. eine Offenbarungslehre, 3. eine Offenbarungs-Glaubenslehre abzuleiten sei **). Nichts kann wahrer sein als diese Angabe des Mittel-Begriffs, und weder an den Haupttheilen noch an den untergeordneten wird man das Aus- und Anschließende, noch am Ganzen das Erschöpfende vermissen, aber wir können nach unsrer Ansicht weder in die Trennung des ersten und andern Haupttheils noch in die Voranstellung der Anthropologie willigen.

Wenn man sich erinnert, wie viel Augustin mit dem Begriffe Staat Gottes, wie viel Andere mit dem Begriffe Bund Gottes ausgerichtet, und in welchem weiten Sinne Vorfahren und Zeitgenossen die Kirche genommen, so wird es wenig befremden, daß Theremin aus der in der h. Schrift nachgewiesenen Grundidee Reich Gottes nicht nur die Lehren von den göttlichen und menschlichen Eigenschaften und von der Erlösung, sondern auch die ganze Tugend-, Verhältniß- und

Pflichtenlehre abzuleiten versuchte. Es haben sich mit diesem trefflichen Versuche wichtige Gesichtspunkte für die Vereinigung der Moral und Dogmatik ergeben. Wie könnte es auch anders sein, da der zum Grunde gelegte Begriff nicht allein Gott, Menschen, Engel und Welten in der höchsten sittlich-religiösen Idee vereinigt, sondern auch die höchste Vernunftidee mit der Wahrheit der Offenbarung und Erlösung also mit ihrer Verwirklichung zu vereinigen scheint. Sehr mannichfaltige Verlegenheiten, in welche sonst der Systematiker geräth, müssen hier wegfallen. Demungeachtet liegt in dieser Anordnung eine gewisse Täuschung. Diejenige Idee des göttlichen Staates nämlich, aus welcher sich wirklich durch ununterbrochene Progression ein ganzes Religionssystem entwickeln läßt, ist im Verhältnisse zur biblischen Lehre vom Reiche Gottes eine abstrakte Idee, und nirgends findet sich für sie in der Schrift ein unmittelbarer ganz adäquater Ausdruck. Gesetzt aber, daß er sich fände — und er möchte sich wenigstens in den Stoischen Lehren von der höchsten *πολιτεία* oder *βασιλεία* noch vollkommner vorfinden, so wäre es doch nicht möglich, die Lehre vom wirklichen Sündenfalle und von dem thatsächlichen Heile aus einer solchen Vorstellung ab zu leiten. Ganz anders ist es mit dem biblischen Begriffe des Reiches Gottes; dieser bringt überall das, was er ausschließt, die Welt, die Reiche der Welt, das Reich der Finsterniß und des Weltfürsten, also seinen Gegensatz schon mit sich, und lehnt sich daher rückwärts an höher stehende Begriffe der Gnade, der Erwählung, des göttlichen Heilsbeschlusses an. Hätte nun der Herr Verfasser der Lehre vom göttlichen Reiche diesen seinen allgemeinen Begriff durch die verschiedenen Bestimmungen und Beziehungen desselben (z. B. von der natürlichen Anlage des Reiches Gottes, vom Abfalle, von der Herstellung, von den verschiedenen Erscheinungen des göttlichen Staates, vom Eingange des Menschen in das Reich Gottes u. dergl.) zu einer Theilung und Gliederung des christlichen Lehrsystems anwenden wollen: so würde sich von selbst ergeben

haben, daß dieß der rechte verknüpfende Mittelbegriff noch nicht sei, und daß *ἀπολύτρωσις*, *σωτηρία* in dieser Hinsicht eine größere Geltung habe.

F. H. C. Schwarz unterläßt in der oben angeführten Dogmatik nicht, theils an mehrern Stellen z. B. §. 129—32. (vom göttlichen Leben) und §. 177. (von der Vereinigung mit Gott) in das Ganze der christlichen Ethik hinüber zu schauen, theils einen gewissen Parallelism der Glaubens- und Sittenlehre in kurzen Bemerkungen anzudeuten. Er theilt die Glaubenslehre in die drei Lehren von Gott, vom Menschen, und vom Verhältniß des Menschen zu Gott. Wie nun diesen Theilen die ethische Dreiheit, Glaube, Liebe, Hoffnung entsprechen solle, kann freilich erst durch die Unterabtheilungen klar werden. Mit der Glaubenslehre nämlich von Gott an sich tritt die ethische vom göttlichen Gesetze, Willen Gottes im Gewissen, mit der Glaubenslehre von Gottes Beziehung zur Welt die ethische Lehre von der Achtung für das Gesetz (oder von den einzelnen Gesetzen), mit der Glaubenslehre der Dreieinigkeit die ethische Lehre von der Anbetung Gottes als des höchsten Guten in Verbindung. Mit der Glaubenslehre vom göttlichen Ebenbilde — die Selbstliebe; mit der Glaubenslehre von der Erlösung — die Nächstenliebe; mit der vom Heile des Menschen — die Gottesliebe. Endlich im dritten Theile mit der Glaubenslehre von den Gnadenwirkungen — das Streben nach Heiligkeit (sittlicher Charakter); mit den Gnadenmitteln — die Thätigkeit im Reiche Gottes; und mit dem ewigen Heile — die Gottähnlichkeit als ewiges Ziel.

*) De revel. etc. p. 200. Nam systema veri nominis, quo universa illa doctrina (christiana), qua materiam et formam, ex una eademque notione derivetur, multis hodie agnoscentibus et fatentibus, adhuc desideratur.

**) Ibid. p. 201. sqq. —

A. De religione rationali divinitus promulgata:

a. de *homine*, — qualis esse debeat et qualis sit;

b. de *Deo* ejusque perfectionibus et triplici personalitate;
c. de *religiositate* interna atque externa.

B. De religionis revelatione:
a. de *modo* revelationis s. de historia et institutione Jesu Christi,
b. de *forma* — s. de divina ejus origine atque auctoritate,
c. de *effectu* — s. de ecclesia.

C. De fide revelationi habenda:
a. de *causis* historicis et moralibus huj. fidei,
b. de *effectu* — s. de immutatione morali,
c. de *cultura* huj. fidei, pars ascetica. —

§. 56. Mittelbegriff.

Was neuere und ältere Gottesgelehrte *) behauptet haben, daß ein wahres System der christlichen Lehre weder möglich noch zulässig sei, unterliegt einer nähern Bestimmung. Ueberall wo ein eigenthümliches von Leben und Bewußtsein, von Lehre und Wort sich findet, hat es entweder nur den Schein des Bestandes und der Eigenthümlichkeit oder es muß Mannichfaltigkeit und also auch Ordnung und folglich auch Einheit an ihm entdeckt werden können. Ob diese Einheit eine schlechthin einfache oder eine synthetische sei, ist eine andre Frage. Wir behaupten, sie sei keine schlechthin einfache. Das Christenthum als die sich verwirklichende Idee der Religion, hat ungeachtet seiner göttlichen Neuheit und Thatsächlichkeit eine Beziehung auf die Religion überhaupt. Da nun die Religion überhaupt, als Vorstellung und Erkenntnißweise, ein Sein und Werden im Dasein bis zu einem endlichen Gewordensein erkennen lehrt oder zum Bewußtsein bringen soll: so kann keine Religionslehre sein, die nicht Gott und die Welt, Gott und die Menschen, in Ansehung der Ursache und des Zweckes, also ontologisch und teleologisch in Verhältniß setzte. Dieß sind die nothwendigen und unfehlbaren Momente oder innern Beziehungen des allgemeinen religiösen Gedankens. Allein es handelt sich um den Anfangspunkt der denkenden Bewegung, von welchem aus der Kreis

umschrieben werden soll. Da sagen nun einige, der Anfang biete sich in jedem Dogma dar, denn z. B. die völlig bestimmte Lehre vom Menschen concentrire alle übrigen, oder die hinreichend erkannte Wahrheit des Zieles der Geschichte beleuchte den Grund und Anfang derselben. Da nun aber in dieser Weise jedes erste Dogma seine Bestimmtheit z. B. seine christliche Beschaffenheit nicht schon in sich trüge, sondern anders woher empfangen müßte, so würde man immer noch nach dem eigentlich bestimmenden ersten Dogma weiter fragen müssen, und das System käme nur unter Voraussetzung des Systems zu Stande. In der That ist dieß letztre überall der Fall, wo wie z. B. bei Melanchthon, Hyperius und Andern, dem christlichen Lehrgebäude keine andre Einheit als die der heiligen Schrift oder des göttlichen Wortes zum Grunde gelegt wird. Neuere haben dasselbe an dem Begriffe der „Lehre Jesu." Oder man verknüpfte die Dogmen mit der systemlosen heiligen Schrift durch den Begriff der Theologie, wonach es sich denn um das Object und Subject derselben, und um die Causalität und Finalität ihrer Beziehung aufeinander handelte. Es leuchtet ein, daß keine dieser Verfahrungsweisen genügte; denn keine ließ an sich schon die bestimmte Vollkommenheit der christlichen Religion erkennen, und keine stellte ein erstes, oder begründendes, oder umschließendes Dogma auf. Beiden Forderungen suchte man gerecht zu werden, wenn die Idee Gottes, oder die Idee des göttlichen Reiches, oder die Idee des Lebens der christlichen Religionslehre zum Quelle angewiesen wurde. Der erste Fall verspricht die unbedingteste Logik, der zweite die vollkommenste Ethik, der dritte die Physik der christlichen Theologie hervorzubringen. Was nun die beiden letztern anlangt, so haben sie für sich, daß sie das Object und Subject der Religion, das Sein und Werden umschließend darstellen, und zugleich in anerkannt große biblische Vorstellungen einschlagen. Letztres ist jedoch, wie schon oben in Rücksicht der Vorstellung vom Reiche Gottes bemerkt wurde, ein bloßer Schein. Denn auch ζωὴ αἰώνιος oder ζωὴ

muß erst über die biblische Bestimmtheit hinaus durch den philosophischen Begriff erweitert und verallgemeinert werden, ehe es jene Umschließung bewirken oder jene Einheit des religiösen Stoffes darstellen kann. Anlangend aber die Idee Gottes, so ist sie nicht nur umschließend, sondern zugleich vollkommen productiv und scheint, da sie ja sofort in der christlichen Bestimmtheit als Lehre von der Dreieinigkeit auftreten kann, alle Forderungen zu befriedigen. Allein es ist ein großer Unterschied zwischen der absoluten Logik und der christlichen Theologie. Gesetzt daß wir vermöge einer logischen Evolution der Idee Gottes den Logos Gottes, und den Geist Gottes, Dasein und Bewußtsein der Welt erkennen: so ist doch die Wahrheit ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο weit über diese Logik erhaben. Weder die Wirklichkeit der Sünde als des Gemeinzustandes noch die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die in ihm bestehende Erlösung läßt sich aus dem Begriffe des Logos an sich herleiten. Die Erkenntniß der christlichen Trinität wurzelt in der Erkenntniß Christi des Sohnes Gottes, obgleich Christus selbst nur durch die anfängliche und vorläufige Erkenntniß Gottes erkennbar wird; ein Verhältniß, welches von jeher unter den christlichen Theologen Anerkennung gefunden hat ohne jemals wahrhaft vollzogen zu werden. Man darf daher nicht zweifeln, der Begriff des Erlösers oder das Dogma von Christus sei das erste, begründende, umschließende Dogma der christlichen Lehre als solcher. Nur läßt sich die Reihe der christlichen Dogmen nicht in einer und derselben Richtung, aus der Lehre vom Erlöser entwickeln. Denn die bloße progressive Entwicklung des Dogma's von Christus blickt in allen ihren Momenten schon auf andre Wahrheiten zurück, die zwar nicht unabhängig von ihm, von seinem Dasein und Sosein, aber doch als Voraussetzungen seines persönlichen Seins und Wirkens also durch eine regressive Entwicklung erkannt werden. Der Erlöser weiset als solcher auf die göttliche Schöpfung des Menschen, auf göttliches und menschliches Wesen, auf ursprüngliche und

gefallne Natur zurück, und wir vermögen sie in diesen Beziehungen nur in ihm und durch ihn so zu erkennen, wie es als nothwendige Voraussetzung zur rechten Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung, und von den Mitteln und Zielen der Erlösung erforderlich ist: allein eben daraus ergiebt sich, daß es eine zwiefache Richtung giebt, in welcher sich das christliche in der Person und dem Werke des Erlösers begründete Lehrgebäude erzeugt. Wir nennen daher die Einheit dieses Systems einen Mittelbegriff d. h. einen solchen, der zunächst auf gewisse Voraussetzungen führt ehe er eine Auseinandersetzung zuläßt. Ein solcher Begriff ist die Erlösung der Welt durch Jesum Christum. Mehrere Erscheinungen geben schon den vorläufigen Beweis, daß er zur Begründung des Systems erforderlich und geeignet sei. Wie er allen apostolischen Lehren ihre eigenthümliche Bestimmtheit gebe, ist nach Röm. 1, 17. 1 Cor. 1, 30. 3, 10. 11. 15, 3. 1 Tim. 3, 16. 2 Pet. 1, 1—9. nach der ganzen Anlage des Hebräer-Briefs und vermöge der Bedeutung des Wortes Evangelium nicht zu verkennen. Was das apostolische Symbolum betrifft, und seine aus Matth. 28, 19. zu erkennende Veranlassung, so ist nicht schwer zu beweisen, daß das erste Glied desselben, ehe es das zweite und mit diesem das dritte erzeugen kann, erst selbst aus dem zweiten hervorgegangen sein muß; da denn die Taufe auf den Vater, Sohn und Geist keine andre als die Taufe auf den Namen des Herrn Jesu (A. G. 19, 5.) ist **). Clemens von Alexandrien und Augustinus machen deutlich genug die Lehre vom Sohne Gottes oder vom Heil in Christo zum Grunde des Gebäudes. Auch erklärt es sich auf diese Weise, warum so viele ältere Dogmatiker mit der Lehre von Gott die Lehre von der Person des Erlösers aufs unmittelbarste verbinden.

*) S. Melanchthon, Loci etc. ed. 1543. Praef. p. 7. Planck in der Theol. Encyclop. Schwarz Protest. Dogm. S. XXI. Nr. 8. Die nähere Bestimmung, die wir verlangen, giebt einigermaaßen bereits Melanchthon Ebendas. — In artibus tradendis singulari

cura monstratur ordo partium et indicantur initia, progressiones et metae. Hanc explicandi formam in philosophia vocant methodum: sed haec in iis artibus, quae demonstrationibus exstruuntur, aliter quam in doctrina Ecclesiae instituitur. Nam demonstrativa methodus progreditur ab iis, quae sensui subjecta sunt, et a primis notitiis, quae vocantur principia. Hic in doctrina Ecclesiae tantum ordo quaeritur, non illa methodus demonstrativa. Nam haec doctrina Ecclesiae non ex demonstrationibus sumitur, sed ex dictis, quae Deus certis et illustribus testimoniis tradidit etc. — So wahr dieſes iſt, ſo iſt doch Ordnung ohne Einheit nicht da; und daß es für das chriſtliche Syſtem noch eine andre Einheit als den formalen Begriff der Offenbarung gebe, hat er ſelbſt z. B. Loci a. 1521 p. 9. ed. Augusti genugſam angedeutet; ſo daß er mit Augustini Enchirid. §. 5. übereinſtimmt, wo der Satz, certum propriumque fidei catholicae fundamentum Christus est, auch gegen diejenigen, welche einwenden könnten, daß dann die Häretiker den Katholikern gleichgeſetzt würden, vorläufig vertheidigt wird.

**) S. die Analyſe des apoſtol. Symbolums in m. Sendſchr. an Hrn. Prof. Delbrück, S. 50. Man darf dabei nicht aus der Acht laſſen, daß das erſte Glied des ſogenannten Symbols der Apoſtel in jeder urſprünglichen Bildung nur den abſoluten Monotheismus dem Heidenthume und der Naturverehrung entgegenſtellte, und daß das credo in *unum* Deum factorem coeli etc. nur allmählig dem credo in deum *Patrem* Platz machte. Selbſt ſofern dieſes bereits geſchehn war, hatte pater nicht ſogleich die hypoſtatiſche Bedeutung.

§. 57. Hauptttheile.

Seitdem die articulirende Methode aufgegeben worden iſt, hat ſich die Anordnung um Hauptttheile bemühen müſſen, und mit bloßen Cauſal-, Final-, Medial-Kategorien nicht lange begnügen können. Zur ſubjectiven Eintheilung des Auguſtinus konnte man um ſo weniger zurückkehren, da unterdeſſen die Ethik von der Dogmatik geſchieden worden war. Diejenigen nun, die nicht ſchon in dem Ausdrucke der dogmatiſchen Hauptttheile das eigenthümliche Merkmal des Chriſtenthums gänzlich aufgeben wollten, welches bei bloßer Entgegenſetzung der Lehren

von Gott und dem Menschen (bei Heilmann, Henke und Knapp) doch ganz entschiedner Weise geschah, befolgten dann mehr oder minder, freilich auf sehr verschiedene Art, die gewissermaaßen zur Natur-Ordnung gewordne Entwickelung, welche dem apostolischen Glaubensbekenntnisse zum Grunde liegt. Die erste hiebei stattfindende Verschiedenheit bestand in der Beibehaltung oder Auflösung der Trichotomie. Die Dreifaltigkeit konnte wiederum auf dreifache Weise erhalten werden, entweder so, daß Vater, Sohn und Geist, oder so, daß Schöpfung, Erlösung und Heiligung, oder so, daß der Natur-, Gnaden- und künftige Stand des Menschen die Grundeintheilung hergaben. Am strengsten freilich im ersten Falle, und derselbe ist durch Marheinekes *) Dogmatik verwirklicht worden. Wir aber setzen voraus, was von Dreieinigkeit im apostolischen Symbole enthalten sei, sei noch unausgebildet und habe mehr die Dignität der historischen Verknüpfung als speculative theologische Bedeutung, und die bloße Lehre vom göttlichen Wesen könne sowenig als die bloße Anthropologie den Organism für einen Lehrbau begründen, der überall ein Verhältniß zwischen beiden Seiten und eine durch den Sohn Gottes, der des Menschen Sohn ist, begründete göttliche Geschichte der Welt und Menschheit nachweisen muß. Wenn nun demzufolge eine sogenannte Christologie, Soteriologie, wie bei Döderlein, Eckermann, Ammon, Wegscheider, Bretschneider, de Wette, Schott, Schleiermacher und AA. oder wenigstens eine providentia specialis (salutaris) wie bei Gruner als Haupttheil hervortritt, dann fragt sich zunächst, durch welchen andern oder durch welche Mehrzahl von Haupttheilen er vorbereitet werden soll. Vielleicht durch bloße Theologie, wie bei Döderlein und Eckermann, welches aus denselben Gründen zu widerrathen ist, aus welchen die Gotteslehre für unzureichend geachtet wurde alle Haupttheile der Dogmatik zu liefern. Anthropologie aber oder Kosmologie können ebensowenig mit der Christologie in ganz gleichen Rang treten. Doch ist noch

wichtiger zu fragen, theils ob der Hebel der Heilslehre, die historische Lehre von der Sünde, und wie er vorangehe, theils ob die vorangehenden ontologischen Lehren von Gott und vom Menschen schon in ihrer christlich-thatsächlichen Bestimmtheit behandelt werden sollen oder nicht. In jener Hinsicht tritt zwischen Eckermann und Augusti der vollkommenste Unterschied ein, da der erstere der Heilslehre nicht die mindeste Ponerologie vorausschickt, dieser aber mit dem Haupttheile vom Stande der Sünde den Anfang macht. Andere ziehen die Lehre von der Sünde in den christologischen Haupttheil herein, oder bilden doch aus Heils- und Sünden-Lehre den historisch-positiven Theil des Systems, wie Schleiermacher, Schott und Bretschneider, dergestalt, daß die beiden erstern die Trinitätslehre als das verknüpfende Dogma bis an das Ende verschieben, und dadurch am Eingange des Ganzen einen rein theistischen **) und außerhistorischen oder, dafern er historisches an sich hat, gewissermaaßen alttestamentlichen Haupttheil gewinnen. Es fragt sich also noch immer, wie, wenn die Christologie mit der Theologie coordinirt erscheint, die Einheit des Systems als eines christlichen gerettet werden solle: und andrerseits, wie, wenn die ganze Dogmatik zur Christologie wird, auch Theologie u. s. w. in ihr enthalten oder aus ihr entwickelt werden könne. An einem andern Orte ***) haben wir eine Eintheilung angedeutet, welche diesen Forderungen entsprechen würde. Man hat sonst schon die Person und das Werk des Erlösers entgegengestellt. Die Lehre von der Person des Erlösers ist aber Lehre von Gott und vom Menschen, und zwar zunächst von Gottes Wesen, Eigenschaften und Werken; denn der Logos Gottes ist an allem Göttlichen betheiligt, und über die Engel erhaben. Wiederum ist das Dogma vom Erlöser eine Lehre von seiner Menschheit, folglich durch Regression auch Lehre vom ursprünglichen und vom sündigen Menschen. Die Lehre aber von der persönlichen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur und von ihrer Vereinigung in Christo ist zugleich Lehre

von dem Gegensatze der Schöpfung und Erhaltung mit der Erlösung, folglich Lehre vom einigen göttlichen Rathschlusse des Heils und den allmähligen Verwirklichungen desselben. Würde es möglich, auf diese Weise mittels der Lehre von der Person des Heilandes aus der Christologie die Theologie, Anthropologie (Angelologie) und Soteriologie ab zu leiten: so ist klar, daß der andre Haupttheil der Religionslehre, Lehre vom Werke des Erlösers, keine weitere Schwierigkeiten machte. Indessen bleiben eben in Ansehung des ersten Theils noch Hindernisse der Ausführung übrig. Das eine besteht darin, daß die eintretende Dichotomie des Systems der Trinitätslehre Eintrag zu thun scheint; welches Ursach geworden ist, daß einige Systematiker, die die Christologie zum Grunde legten, dennoch sie trinitarisch theilten, wie z. B. Rust und Kling. Der letztre will 1) vom Wesen des Gottmenschen, als des Ebenbildes Gottes, und des Urbildes der Menschheit, 2) von der Natur (?) und Wirksamkeit des Erlösers, 3) vom Werke des Erlösers handeln, wie es durch die Wirkung des heiligen Geistes besteht und zur Vollendung gelangt. Kürzer: von Vater, Sohn und Geist. Im dritten Theile wird er dann die Trinität im höhern Sinne, die ontologische lehren. Wir begnügen uns dagegen zu bemerken, daß diese Eintheilung nur scheinbar trinitarisch ist, obwohl trichotomisch, daß die wahrhaft trinitarische Eintheilung durchaus nur der speculativen Theologie, nicht aber der des Verfassers eignet, und daß sich, wie es die obige Bezeichnung der Theile selbst schon verräth, die Dogmatik als Lehre vom gottmenschlichen Erlöser in keiner logisch-historischen Weise trinitarisch eintheilen läßt. Gesichert wird übrigens die Trinitätslehre durch die dichotomische Theilung, und zwar so, daß zur Lehre von der Person des Erlösers die ontologische Trinität, Gott, Logos, Geist, zur Lehre vom Werke des Erlösers die ökonomische, Vater, Sohn und Geist, gehöret. Indessen erhebt sich noch eine viel bedeutendere Schwierigkeit, welche auch in dem von Kling entworfnen Plane als eine nicht

überwundne hervortritt. Kling muß seinen drei Theilen eine allgemeine Lehre vom Gottmenschen vorausschicken. Man fragt sich nicht nur, bis zu welcher Entwicklung diese Lehre gedeihen werde oder wie eingeschränkt und einfach sie gehalten werden solle, um nicht vorzugreifen, sondern auch, wie sie, ins wirkliche System mit eingestellt, einen selbstständigen Anfang bilden könne ohne ihre Voraussetzungen mit sich zu führen. Das System der christlichen Lehre hat allerdings seine Voraussetzung; aber keine andre als das sich an der biblischen Vorstellung normirende und vom Geiste der Gemeine getragne christliche Bewußtsein. Unter dem Schutze und Einflusse dieses Bewußtseins und wiederum vermöge der Beziehung des Christenthums auf die Religion überhaupt darf die Dogmatik die Ordnung des Seins und Werdens nach wie vor einschlagen, und die Ordnung des Erkennens und der Offenbarung umgehen, d. h. mit der Lehre von Gott beginnen, der gemeinen Anordnung sich wieder anschließen und in einem ersten synthetischen Theile die Voraussetzungen des Glaubens an die Welterlösung in Christo lehren, ehe sie die Auseinandersetzung desselben Glaubens lehrt. Die Voraussetzungen aber der Heilslehre sind Gott und die Creatur, oder das Gute, das unbedingte und bedingte, und das Böse als Gemeinzustand in Sünde und Tod. Diese beiden Lehren verhalten sich zu allen Entwicklungsgliedern der Heilslehre auf gleiche Weise bedingend. Im übrigen ist jede in der Natur des Gegenstandes begründete Eintheilung der christlichen Glaubenslehre zugleich die rechte Anordnung der ganzen christlichen Lehre; jedoch haben wir, um die beabsichtigte Vereinigung der Glaubens- und Sittenlehre schon durch die ersten Bezeichnungen hervorzuheben, unsre Haupttheile Agathologie, Ponerologie und Soteriologie benennen wollen.

*) S. die Anmerkungen Twesten's über die trinitarische Eintheilung der Dogmatik S. 272. f.

**) Ueber die Wechselwirkung der Gotteserkenntniß und des Christus-

Glaubens giebt es einen geistvollen und treffenden Wink b. Clemens v. Alex. Strom. V. z. Anf. — *Καὶ ἵνα τις πιστεύσῃ τῷ υἱῷ, γνῶναι δεῖ τὸν πατέρα πρὸς ὃν καὶ ὁ υἱός. Αὖθις τε, ἵνα τὸν πατέρα προγνῶμεν, πιστεῦσαι δεῖ τῷ υἱῷ, ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς διδάσκει· ἐκ πίστεως γὰρ εἰς γνῶσιν διὰ υἱοῦ πατήρ· γνῶσις δὲ υἱοῦ καὶ πατρὸς, ἡ κατὰ τὸν κανόνα τὸν γνωστικὸν, τὸν τῷ ὄντι γνωστικὸν, ἐπιβολὴ καὶ διάληψίς ἐστιν ἀληθείας διὰ τῆς ἀληθείας.*

***) Theol. Stud. u. Krit. 1832. S. 171. vergl. Kling: Was für eine Gestalt der Dogmatik dürfte sowohl dem gegenwärtigen Zustande der theologischen Wissenschaft als den Principien der evangelischen Kirche ammeisten entsprechen? Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1834. 4 H. S. 1.

§. 58. Genetische Vereinigung der Glaubens- und der Sittenlehre.

Weder ist es nöthig zur Darstellung des christlichen Lehrsystems von Neuem die methodus localis zu Hülfe zu nehmen, noch dürfte der bloße Parallelism der dogmatischen und ethischen Elemente zum Zwecke führen, sondern die Natur der Sache scheint die genetische Methode in diesem Falle zuzulassen und zu fordern. Denn aus den beiden Lehren des ersten Theils von Gott und der Creatur geht von selbst zugleich eine Lehre von der sittlichen Natur des Menschen und von den ursprünglichen Anlagen der Gemeinschaft mit Gott, kurz die sittliche Naturlehre hervor. Im zweiten Theile aber entspringt aus der ethisch-dogmatischen Lehre von der Sünde die dogmatisch-ethische vom Tode oder vom Uebel im weitesten Sinne. Den dritten Theil, der vom Heile überschrieben ist, bilden die Auseinandersetzungen des Begriffs der Erlösung, oder die vier Lehren von der Begründung des Heils durch die Person und Vorbildlichkeit des Erlösers, von der Aneignung des Heils durch die Gnade des heiligen Geistes, von der Gemeinschaft im Heil, und von der Vollendung des Heils. Die drei Stücke, welche zur Lehre von der Aneignung des Heils gehören, Berufung,

Bekehrung und Heiligung treten theils unmittelbar theils mittelbar mit der Lehre von der Entstehung und Entwickelung des christlichen Wandels zusammen. Daß dann die christliche Gemeinschaft nicht allein dogmatisch als Kirche sondern auch zugleich in den Formen der christlichen Häuslichkeit und Bürgerlichkeit betrachtet werde, ist Herkommen im Systeme, abgerechnet daß die Sache selbst es erfordert. Endlich leitet die Ethik der christlichen Treue und Hoffnung zu dem Dogma von der endgeschichtlichen Erlösung hinüber.

Anmerk. Die mehrsten neuern Systematiker haben entweder die Lehre von der Kirche oder die Lehre von den novissimis von der Heilslehre ausgeschlossen und dann die eine oder andre zum abschließenden Haupttheile erhoben. Mit der Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln schließen Calvin, Bretschneider, Storr und AA. und verlassen in dieser Hinsicht die Spur des apostolischen Symbolums. Nicht aus hinreichendem Grunde, wie uns dünkt. Marheineke, Schleiermacher und Hahn haben die Eschatologie richtig als Hoffnung der Kirche, als Vollendung der Kirche oder der Erlösung aufgefaßt. Daß sie aber dann der natürlich beschließende Theil werde, und daß dann die Lehre von der Kirche mit ihr zugleich ein untergeordnetes Glied der Heilslehre bleibe, läßt sich nicht in Abrede stellen.

Erster Theil.

Vom Guten.

§. 59. Das Heil und das Gute.

Die Erlösung darf weder als bloße Herstellung noch als bloß vollendende Schöpfung gedacht werden, da sie vielmehr das eine durch das andre ist; jedenfalls aber bezieht sie sich auf ein ursprüngliches Gutes, ohne welches das Böse selbst, auf welches sie sich zunächst oder zugleich beziehet, keinen Ort und keine Gelegenheit zu entstehen und zu bestehen gehabt hätte. Ferner, das Gute, an welchem das Böse und das Uebel hat Gelegenheit finden können und welches Erlösung bedarf, kann nicht dasselbe sein, von welchem die Erlösung ursachlich ausgehet; es liegt daher dem christlichen Glauben und Leben die Voraussetzung des ewigen Guten oder Gottes, und des geschaffnen Guten oder des göttlichen Geschöpfes zum Grunde. Der Erlöser kann nicht geglaubt werden ohne daß der Schöpfer geglaubt sei *); durch die Erkenntniß des Erlösers aber wird der Schöpfer sammt allen seinen Werken selbst erst in seiner vollkommnen Güte und Wahrheit erkannt.

Anmerk. Gegen das Wagniß, mitten in der christlichen Theologie Gott und Creatur durch den Begriff des Guten zu verknüpfen, läßt sich freilich mancherlei Einspruch befürchten. Einige werden überall den ontologischen Begriff des Guten nicht zulassen wollen; Andre, die ihn zulassen, ihn mehr einen platonischen als einen

christlichen und biblischen nennen. Indessen wolle man erwägen, daß hier weder Gott noch die Welt noch der ursprüngliche Mensch oder menschliche Zustand das Gute genannt wird, sondern die Verknüpfung von dem Allen, nämlich Gott als der Schaffende und Erhaltende, und der Mensch oder menschliche Stand in seiner göttlichen Bedingtheit und Zweckmäßigkeit, und daß dieses bloß auf Veranlassung des gegebenen Heilsbegriffs geschieht. Im Uebrigen ist der Lehrsatz Platons, daß das an sich Gute eben Gott, und daß das Gute die Grundursache alles Seins und Denkens sei, oder über der *οὐσία* stehe, v. Staate VI. der christlichen Theologie nicht entgegen, wie sich schon aus 1 Joh. 4, 8. 16. ergiebt. Das Wort *ἀγαθὸς* wird von Gott wenigstens Matth. 19, 17. und zwar mit Ausschließlichkeit gesagt. S. Theodorets Dial. de trin. Opp. ed. Schulze V. p. 932. *ὅτι ὁ θεὸς οὐ κατὰ μετοχὴν ἀγαθότητος* (wie die Engel und Menschen) *ἐξὶν ἀγαθὸς, ἀλλ' αὐτός ἐξιν ἀγαθότης.* Und p. sq. *καὶ καθόλου πᾶσα ἡ ἀξία τοῦ θεοῦ κτίσις, μετοχῇ ἀγαθότητος, λέγεται καί ἐξιν ἀγαθή· ὁ δὲ θεὸς, φύσει ὢν ἀγαθὸς, αὐτός ἐξιν ἀγαθότης·* Und dadurch, daß wir den ganzen ursprünglichen Stand der Dinge zugleich unter das Gute begreifen, wird vielmehr der christliche Glaube auch gegen Plato vertreten als mit seinen Lehren vermengt.

*) S. Clem. Alex. Strom. V. in. und Athan. de incarn. in.

Erstes Hauptstück.

Von Gott.

§. 60. Dasein und Erkennbarkeit. Name Gottes.

Zwar hat kein Mensch Gott gesehn, Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12. 1 Tim. 6, 16., und nur mittelbarer Weise wird seine ewige Kraft und Gottheit in seinen Werken Röm. 1, 20. und seine Vaterschaft Joh. 14, 9. in Jesu angeschauet; aber die Kunde Gottes ist in den Menschen, ja allen Geistern als

solchen ist bewußt, daß Gott ist. Röm. 1, 19. 20. AG. 17, 23. Jac. 2, 19. Denn das Bewußtsein des Menschen ist bewußtes Sein vom Urwesen. Für jenes Bewußtsein ist Gott nicht allein an sich, sondern auch in der Natur und Geschichte da. „Der Logos war im Anfang und war bei Gott." Der nicht allein Seiner selbst bewußte, sondern auch sich offenbarende, sprechende Gott, sprach sich schaffend aus und schuf redend. So wirkte er das endliche Dasein und im endlichen Dasein das endliche Bewußtsein. „Im Logos war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen." Vermöge jenes allgemeinen göttlichen Daseins giebt es stufenweises und verhältnißmäßiges Erkennen und Verkennen Gottes. „Das Licht scheinet in der Finsterniß, aber die Finsterniß hat es nicht begriffen." Vermöge eines besondern Daseins — „Johannes zeugete von dem Licht; Er, das Licht, kam in sein Eigenthum; das Wort ward Fleisch" — hat Gott einen Namen (2 Mos. 23, 21. 3 Mos. 24, 11. 16.) d. h. eine dem Glauben geschenkte und den Glauben weckende Offenbarkeit und Gegenwart in seiner Gemeine. Obgleich nun solche Offenbarung wesentlich und wahrhaftig ist und innerlich wird, also daß wir geistliches geistlich erkennen, und den Sinn Christi empfangen: so hebt sie doch die Unanschaulichkeit und Unergründlichkeit oder Unbegreiflichkeit Gottes so wenig auf, daß vielmehr die den Begriff übersteigende Fülle seines Lebens mit zum Inhalte der Erkenntniß seines Wesens und seiner Eigenschaften gehört. Ueberhaupt ist Gott erkennbar, soweit er sich zu erkennen giebt, und soweit menschliche Empfänglichkeit reicht.

Anmerk. 1. Der biblische Satz, Niemand hat Gott gesehn, bekommt entweder die Gotteserkenntniß die in dem Sohne ist und die Offenbarung durch ihn zu seinem Gegensatze (denn der Sohn hat den Vater gesehn Joh. 6, 46.) oder das menschliche Innewerden Gottes in der Liebe, oder das Anschauen Gottes, zu dem wir noch erhoben werden sollen, welches letztre wenigstens in Vergleichung mit dem jetzigen Stande des Glaubens und der

Intelligibilität ein Schauen sein wird. Noch etwas andres ist es, wenn das Sehen (ὁρᾶν) unter sittliche Bedingungen gestellt wird wie 3 Joh. 11. vergl. 1 Joh. 3, 6. Der endliche Geist muß von Gott wissen, da sogar sein nichtiger Götzendienst, ja sein Hassen und Zittern eine Verehrung Gottes ist; der Mensch kann also auch an Gottes Wort glauben, und soll es Hebr. 11, 6. Will er Göttliches und thut es, so erkennet er Gott in seinen Offenbarungen, hört und versteht Gottes Stimme destomehr. Joh. 7, 17. 1 Cor. 8, 3. Denn man erkennt Gott mit dem Herzen, Matth. 11, 25. und muß von Gott erkannt sein, um ihn zu erkennen. Gal. 4, 9. Will der Mensch aber nicht, so kann und soll er nur, was er muß. Joh. 8, 47. Marc. 4, 12.

Anmerk. 2. Durch die ganze testamentische, jüdisch-christliche Entwicklung hindurch wird jener Johanneische Satz — Gott ist unsehbar, unkennbar, unbegreiflich — mit einer Erkennbarkeit und Offenbarkeit Gottes zugleich behauptet. Denn daß es sich dort keineswegs um die sinnliche, leibliche Seh- oder Unsehbarkeit ausschließlich handelte, läßt sich nachweisen. Man muß in dieser Hinsicht untersuchen, wie sich die Erfahrungen und Lehren des A. T. in den Apokryphen, im Josephus und Philo reflectiren. Der Mittelpunkt der Fragen über die innre oder äußre, physische oder logische Unsehbarkeit Gottes ist 2 Mos. 33, 34. und die allgemeine Rechtgläubigkeit setzte soviel fest: wenn irgend jemand Gott erkannt hat bis zur Anschauung, so ist es Moseh, aber auch Moseh hat nur einen Reflex von Gott, nur in einer gewissen Vermittelung Gott geschauet. Johannes schloß gewiß in seine allgemeinen Verneinungen (selbst in eine solche wie Joh. 5, 37.) den Moseh ein. Denn die Negationen 2 Mos. 33. 20. 23. betrafen eben den Moseh selbst. Damit steht denn auch die Fabel in Verbindung, Jesaja sei unter dem Könige Manasseh wegen des vorgeblichen Gottes-Gesichts verketzert und verfolgt worden, wegegen Sirach (48, 22.) die Glaubwürdigkeit der Vision des großen Propheten Jesaja vertheidigt, und das ἀναβατικὸν Ἡσαΐου der in den höchsten Himmel verzückten Seele des Propheten eine (hyperphysische) Anschauung des Dreieinigen zuschreibt. Die Alexandriner nun ließen auch in Ansehung der Theophanieen des A. T. sich nicht auf das Physische der Erscheinung und Schauung ein, sondern auf das Logische. Wie konnten sie nun aber, z. B. Philo, die absolute Unsehbarkeit Gottes durch das geschöpfliche

Wesen und doch die allgemeine Erkennbarkeit des Schöpfers, daneben aber, daß Moseh einen Theopten darstelle, behaupten? Vergl. Dähne Geschichtliche Darstellung der jüd. alex. Religionsphilosophie, Halle, 1834. I. S. 133. ff. — Sie setzten erstlich das reine schlechthin beziehungs- und eigenschaftslose Sein als Gott. Dieses bietet der Erkenntnißthätigkeit des Andern gar keinen Anknüpfungspunkt. Dennoch setzten sie in jedem Menschen mit der Bestimmung zur Erkenntniß des Wahrhaftigen auch den Keim des Gottverwandten selbst. Zwar in seiner sinnlichen, passiven Entwickelung (φύσει Sap. 13, 1.) oder als ein Heide kommt der Mensch zu gar keiner Gotteserkenntniß, ist μάταιος im emphatischen Sinne. Statt der Weisheit ist ἀγνωσία θεοῦ mit und bei ihm. So biegt sich ihm das Gottesbewußtsein in Verehrung des Geschöpflichen oder noch schlimmer in Verehrung des Werkes seiner Hände um. Er könnte, sollte auch φύσει zur Erkenntniß des Schöpfers, nämlich durch den Vernunftschluß von den Werken aus auf den Werkmeister (Sap. 13, 4. 9.) gelangen. Denn da sich der Seiende zum Dasein in der Welt aufgeschlossen oder als Logos (Sophia) zur Mittelursache aller Dinge bestimmt hat: so nennet und bekennet ihn, daß er existirt, eigentlich Alles. Die natürliche sich selbst überlaßne Vernunft kann nur — durch Betrachtung der Werke, προσχόντες ἔργοις ib. v. 1. — daß Gott ist, wissen, aber εἰδέναι τὸν ὄντα ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν, das vermag sie, da es zwischen dem creatürlichen Schönen und Guten und dem ὄν gar keine Aehnlichkeit giebt, keineswegs. Nur durch einen Entsinnlichungs- ja Entmenschlichungsproceß des ganzen geistigen Lebens, zu welchem die in der Welt verbreiteten und sich da und dort concentrirenden Anziehungskräfte des göttlichen Logos reizen und helfen, kann der Mensch als gottverwandter Geist von Station zu Station zu der höhern Erkenntniß, zu der intellectualen Schauung Gottes erhoben werden, deren Vorstufen durch Abraham bis Joseph vorgezeichnet, und deren höchste Stufe mit Moseh bezeichnet wird. Vom absoluten Begriffe weiß man auf diesem Standpunkte nichts, ebensowenig von der adäquaten Sprache. Schon deshalb nicht, weil die Momente der logischen Vervollkommnung der Gotteserkenntniß von denen der ethischen gar nicht gesondert werden. Ueberhaupt ist die Identität des Subject-Objects nirgends gesetzt. Moses selbst bleibt in der Menschheit, also in der Perfectibilität. Und es streitet nicht wider

den Philonismus, was Sirach 43, 27 – 33. von der Unerreichbarkeit und Unumfaßbarkeit der göttlichen Fülle und Größe sagt.

Bei den Christen wiederholt sich nun dasselbe Verhältniß im Allgemeinen. Diejenigen, welche mit der Begreiflichkeit, Anschaulichkeit auch die Erkennbarkeit Gottes ganz oder theilweise läugnen, thun es oft nur zur Ehre des Glaubens. Daraus aber, daß sie zunächst dem Glauben nur die Gewißheit beilegen, daß Gott ist, folgt noch keineswegs, daß sie überhaupt mit dem nackten Dasein oder Sein sich begnügen wollen. Im Gegentheil sind es immer die Wissenden (Gnostiker, spätesten Academiker und Aehnliche), welche ein ganz leeres ὄν oder ein schlechthin Unnennbares an die Spitze der Wesenheiten stellen. Sowie nun die Letztern auch dieses Prädicatlose sich zu Beziehungen aufschließen lassen, so sind auch die Freunde des unmittelbaren Wissens oder die Glaubenden weit entfernt im Allgemeinen den nur zu oft gegen sie ausgelaßnen Tadel zu verdienen, als wollten sie von Gott nichts wissen. Die Begreiflichkeit ruhet in der Unbegreiflichkeit, das Denken im Sein, das Wissen im Glauben und Erfahren. Und daran können die Absoluten nur vorgeblich etwas ändern. — Wenn Clemens v. Alex. Strom. VI. 275. 276. und die Constit. Apostol. 6, 11. vollkommene Begreiflichkeit Gottes und der göttlichen Dinge zu behaupten scheinen: so thun sie es doch nicht in der Weise des Eunomius, sondern nur so, daß dadurch die Vollkommenheit der Gotteserkenntniß Jesu nebst der vollkommnen Neuheit und Zulänglichkeit seiner Lehre anerkannt werden soll. Z. B. V. 248. „Gott ist nur kraft der Offenbarung in Christo διδακτὸς und ῥητὸς.“ Clemens kann eben daher mit den zahlreichen Abhandlungen der Späteren über die verhältnißmäßige Unbegreiflichkeit und Unerkennbarkeit Gottes z. B. mit Joh. von Damask. I, 1. κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἡμῖν τὴν ἑαυτοῦ ἐφανέρωσε γνῶσιν — und 2. οὔτε μὴν πάντα ἄγνωςα, οὔτε πάντα γνωςά — in Uebereinstimmung gebracht werden. Es ist eine nichtige Instanz, die heute wieder gegen die Unbegreiflichkeit Gottes erhoben zu werden pflegt: die Offenbarung habe nichts geoffenbart, oder nicht geoffenbart, wenn sie Geheimnisse, wenn sie Unaussprechliches und Unergründliches übrig gelassen. Im Gegentheil, nun erst leben und weben wir im Geheimnisse, weil Offenbarung ist; ebenso wie wir erst als wahrhaft Wissende das Nichtwissen inne werden. Im biblischen Begriffe der Offenbarung liegt nichts, was zu einer eunomianischen

Behauptung berechtigen könnte. Sie führt in ein neues Gebiet der Erkenntniß und Erfahrung Gottes ein, und dieß ist für den dermaligen Zustand der Menschen das höchste und vollkommenste: allein sie hebt die allgemeinen Schranken des menschlichen Wissens so wenig auf, daß sie sogar ein beseligendes Bewußtsein von deren künftigen Auflösung wirkt, und ein nicht minder beseligendes von der unbegriffnen Fülle des Seins und Werdens, in der wir bereits mit unsrem Leben und Wesen stehen. Arme Offenbarung, die nichts als logische Ueberwindung des bisherigen Meinens und Fürwahrhaltens, gleichsam nur eine Aufklärung über den bisherigen Aberglauben wäre! Die Offenbarung, nicht mehr bloß eine allgemeine, vielmehr eine besondre der That, eine erlösende Offenbarung wirkt allerdings concrete Erkenntniß Gottes, eine Erkenntniß die im Vergleich mit der abstracten, und im Vergleich mit der bloß logischen eine absolute ist: aber dennoch nicht durch begreifendes Wissen, sondern durch Liebe im Glauben durch Glauben zum Schauen frei und selig macht. Absolut ist die menschliche Erkenntniß nur in der Reinheit ihrer Richtung in der Wahrheit ihres Grundes, als eine Erkenntniß aus Gott und zu Gott, aber nicht in der Abgeschlossenheit eines gottwissenschaftlichen Processes, nicht als Identität des göttlichen und menschlichen. Zwar nicht das Nichtwissen an sich macht selig, wohl aber das Wissen um die Macht der Empfänglichkeit und um die Fülle des Mittheilbaren, das Wissen um den Zusammenhang des Gewußten mit dem nicht gewußten Seienden, Empfundnen und Lebenden. Jeder wahre menschliche Begriff ist eine neue Anwartschaft auf größern und reichern Besitz. Man muß daher die Stellen, die von der christlichen Erkenntniß Vollkommnes oder Unvollkommnes aussagen, wie Joh. 16, 13. 1 Cor. 2, 11. 8, 1 — 3. 13, 12. Ephes. 3, 18. 19. Röm. 11, 36. in ihrer Vollständigkeit auffassen. Es ist eine ächte und tiefe theologische Wahrheit, die der einfache Sirachide (43, 31.) in den Worten ausspricht: *πολλὰ ἀπόκρυφά ἐστι μείζονα τούτων, ὀλίγα γὰρ ἑωράκαμεν τῶν ἔργων αὐτοῦ.*

Anmerk. 3. Die gewöhnlichen Beweise für das Dasein Gottes sind insoweit vollkommen gültig und wahr, als sie mit dem Beweise des Geistes oder des Bewußtseins in Verbindung gebracht oder als die verschiedenen Veranlassungen desselben angesehn werden. Der ontologische Beweis ist der erste und der letzte. Der Beweis für Gottes Sein ist kein syllogistischer, sondern die

Entwicklung des Bewußtseins vom Wirklichen. In unserm Wirklichkeitsbewußtsein ist das Wissen vom Urwirklichen der eigentliche Haltpunkt. S. Suabedissen Grundzüge der Metaphysik, Marburg 1836. S. 143.

§. 61. Gottes Wesen.

Gott ist das unendliche und persönliche Sein des Guten, von welchem und für welches das Endliche Dasein und Bewußtsein hat; und eben diese dreifache Bestimmung: unendliches, persönliches Gute, entspricht den einfachsten Wahrheiten des Christenthums: Gott ist Geist, ist Liebe, ist Herr.

Anmerk. 1. Der begriffliche Ausdruck des göttlichen Wesens kann sich nicht an ein höheres Allgemeine halten, weil es ein solches nicht giebt. Insofern kann auch nur gesagt werden Gott = Gott. Definition Gottes als Begriffs-Erklärung giebt es also nicht. Aber das Wissen vom verschiednen, in der Verschiedenheit also bestimmten Sein findet sich unmittelbar im Bewußtsein von Gott vor. Bestimmt ist das göttliche Sein das allbestimmende. Schlechthinige Arten das Andre zu bestimmen und zu bedingen sind aber nur das schlechthin gut und schlechthin frei sein. Es kann höhere oder mehrere gleichwürdige ἀρχαὶ des endlichen Seins nicht geben als diese: folglich sind es die einfachsten Bestandtheile des Gedankens Gott, und in ihnen ist der Begriff des göttlichen Wesens geschlossen. Was von dem Sprachgebrauche des Wortes „Unendlich" zu halten sei, ist bekannt.

Anmerk. 2. An die Stelle des Momentes „Gott ist Liebe" setzt Dr. Kling (Tüb. Zeitschr. 1834. 4. S. 39.) das Johanneische (1 Joh. 1, 5.) „Gott ist Licht." Und zwar scheint darin eine Zusammenschließung der intellectuellen und ethischen ἀρχὴ zu liegen oder — etwa nur die ethische? Indessen ist Licht als kosmischer, physischer Ausdruck den anthropomorphischen, daß wir so sagen, nach zu setzen, und läßt sich mit Geist und Herr nicht so coordiniren wie Liebe. Licht, Leben, Wahrheit sind mehr solche ὀνόματα, die mit dem Logos als solchem in Beziehung stehen. S. Joh. 1, 4. 8, 12. 11, 25. 14, 6. Freilich würde Oetingers vita absoluta die geeignetste Bestimmung sein, wenn unmittelbar aus dem Begriffe des göttlichen Wesens seine Eigenschaften entwickelt werden sollten.

§. 62. Gott ist Geist.

Gott ist nicht ein Geist, sondern Gott ist Geist Joh. 4, 24. d. i. das vollkommene Leben, er hat die Vollkommenheit des Seins; wodurch er theils von den Göttern, welche vermeintliche sind, als der lebendige und wahrhaftige, theils von dem andern wirklichen Leben und Sein als der, der allein Unsterblichkeit hat 1 Tim. 6, 16., und als der Schöpfer und Vernichter der Dinge unterschieden wird.

Anmerk. Geist in der angeführten Stelle drückt die absolute Entschränkung oder die schlechthin vollkommene Art zu sein aus, obgleich dem Zusammenhange nach zunächst nur die räumliche Schranke verneint zu werden scheint. S. Oetinger, p. 53.: Deus enim dicitur vivus non tantum in oppositione ad idola, sed etiam in se, quoniam spiritus dei est in actu continuo. Aehnlich ist es mit dem Namen Jahve, und dem Jave der Samariter; denn obwohl beides nach 2 Mos. 3, 13—16. vgl. Jes. 43, 13. 44, 6. Offenb. 1, 4. zunächst die Unveränderlichkeit des Seins und zugleich des Willens bezeichnet, so deutet doch die Etymologie auf die absoluteste Realität überhaupt hin, auf das ὄντως ὄν, oder auf den ἐξῶς nach der platonisch-gnostischen Vorstellung. Joh. von Damask.: das χυριώτερον von Allem, was von Gott in der Schrift gesagt werde, sei ὁ ὤν. In derselben Richtung konnte gesagt werden: Gott ist das Sein, oder das seiende Sein, oder das Jenseits des Seins, über dem Sein, niemals aber: das Nicht-Sein.

§. 63. Gott ist Liebe.

Gott ist Liebe 1 Joh. 4, 8. 16., der Vollkommne Matth. 5, 48., das schlechthin gute und allein gute Wesen Luc. 18, 19. der Vater, der himmlische Vater (vgl. 5 Mos. 32, 6. Jes. 63, 16. Jer. 31, 9.); so daß nichts von Eigenschaften oder Werken ihm zukommen kann, was nicht zugleich aus der Liebe herzuleiten wäre. Ja dieses selbst, daß er Werke wirket, Welten schaffet und Bewußtsein im Dasein, hat seinen Grund nicht in der Unendlichkeit als solcher, sondern in der Liebe des unendlich

persönlichen Wesens. Denn die Schöpfung, Offenbarung, Selbstmittheilung und Gemeinschaft als die Endursachen des endlichen Daseins beruhen in der Liebe.

Anmerk. 1. Daß die Vater-, Kind- und Brüderschaft im A. B. nicht geoffenbart wäre, ist bloßes Vorgeben; sie ist nur auf beschränkte und mittelbare Weise geoffenbart. Ebenso ist es ein bloßes Vorgeben, daß der Gott des N. T. nicht zürnend, nicht herrschaftlich und majestätisch sei, und daß die Christen aufhörten Knechte zu sein. Denn vermöge der Wahrheit, die in der Liebe ist und der Gerechtigkeit, die aus ihr hervorgehet, behält dieses alles auch im N. B. seine besondre Stelle.

Anmerk. 2. Der Gedanke des Absoluten hat für das endliche Bewußtsein nur dadurch eine dauernde Nothwendigkeit, weil er und wiefern er der Gedanke des absoluten Guten ist. Und dieß stimmt damit zusammen, daß wir erkennen und behaupten, das absolute Wesen, nur als solches, würde nicht schöpferisch, nicht offenbarend, nicht Vater der Geister (Hebr. 12, 9.) sein. Ebendeshalb denken Plato und Philo den Seienden, sofern er der wirkende und schaffende, in Gemeinschaft mit dem Nichtseienden neidlos eingehende ist, als τἀγαθόν.

§. 64. Gott ist Herr.

Dadurch daß Gott Vater und Herr *) ist, so wie durch jede der Offenbarung eigene Benennung des göttlichen Wesens, wird uns bezeuget, daß Gott persönlich ist. Zur Persönlichkeit Gottes aber gehört nicht nur sein von dem Denken und Wollen der angesichtlichen Creatur verschiedenes Denken und Wollen, sondern auch ein solches, durch welches erst alle Persönlichkeit der geschaffnen Wesen und alle Gemeinschaft unter ihnen sowohl als zwischen ihm und seiner Gemeinde vollkommen gegeben und bedinget ist.

*) Auch im Heidenthume werden die Götter des ersten Ranges als Herren verehrt. Die Namen Baal, Moloch, Adonis machen sogar den Herren-Titel zu einem Eigennamen der Gottheit. Im übrigen sind ἄναξ, ἄνασσα, βασιλεύς, κύριος u. a. allgemeine Titel für die oberen Götter. Vgl. κύριοι πολλοὶ 1 Cor. 8, 5.

wo nicht an menschliche, sondern an göttliche Herren zu denken ist. Der Begriff des אֲדֹנָי und יְהוָה setzt der Individualität der vielen Herren die Persönlichkeit Gottes entgegen, und verstärkt auf der andern Seite die Vorstellungen von Angehörigkeit, eigenthümlicher Gemeinschaft und Theokratie. Ueberall wo Gott und Herr, θεὸς καὶ κύριος, wie 1 Cor. 8, 6. Elohim und Jaho zusammentreten oder entgegenstehen, drückt das erstere mehr die Causalität der Welt das andere mehr das der menschlichen Gemeinde, dem Volke, der Kirche zugekehrte Gemeinschaft stiftende Angesicht oder jenes mehr den Gott der Natur, dieses den Gott der Offenbarung aus. Richtig Oetinger: Jehova ad manifestationem Dei per foedus in Jesu Christo, uno verbo ad vitam Dei spiritualem: Elohim ad manifestationem ejus per opera naturae s. ad vitam Dei naturalem refertur. Quamvis enim naturalis vita in Deo simul sit spiritualis indivisim, tamen per nomina diversa innuitur manifestatio unius vitae prae alia. Deus est — omnium *rerum* Elohim, omnium *actionum* Jehova. Weniger richtig bezieht Philo θεὸς auf die schaffende und erhaltende, κύριος auf die herrschende, richtende, strafende δύναμις.

§. 65. Eigenschaften.

Das Bewußtsein von diesem wahrhaftigen Gotte, der die Liebe ist, ist der Mensch nicht bestimmt in bloßer Einheit und Gleichheit zu besitzen. Es müßte ihm in dieser reinen Beziehung auf sich selbst entweder immer fremder oder zum Abgrunde der Speculation und der Sehnsucht werden. Der Mensch ist bestimmt jenes Bewußtsein an dem ganzen Wechsel der Zustände und Umstände, in die er geräth, an der ganzen Folge der Erfahrungen und Anschauungen, die ihm werden, zu vollziehen. Indem er dieses thut, faßt er die göttliche Vollkommenheit eigenschaftlich auf. Er wird die Vergänglichkeit inne und die Schranke seines Daseins; oder er schauet bald das zweckvolle bald das zweckwidrige in den Begebenheiten seines Gesichtskreises an; oder er fühlt die Schuld oder die Mitschuld der Sünde; er sieht, wie den Ungerechten das Uebel ereilt, oder im Gegentheil wie der Gerechte viel leiden muß. Eine

und dieselbige Idee von der Wesenheit und Persönlichkeit der wahren Liebe an jedem solchen Zustande vollziehend gewinnt er eine Mannichfaltigkeit der Vorstellungen von Gott, welche eben alle nur wahr und rein in dem Maaße sein können, als sie die ungetheilte Wesenheit Gottes in sich enthalten und für sich voraussetzen, und welche wiederum durch die Reflexion geordnet und unter einander geeinigt ebenso die Probe seiner Gesammtvorstellung abgeben, wie in der Fülle der ihnen zum Grunde liegenden Betrachtungen und Gefühlsstimmungen das Leben seiner Frömmigkeit und seines Glaubens sich bekundet.

Anmerk. 1. Wenn dieß der lebendige Entstehungspunkt eigenschaftlicher Begriffe von Gott ist, so folgt, daß die Lehre von den göttlichen Eigenschaften nothwendig, und durch die Lehre vom göttlichen Wesen nicht erledigt sondern nur vorbereitet sei. Manche wenden ein: es gebe noch eine andre, oder vielmehr nur diese Entstehung der eigenschaftlichen Begriffe, welche vermöge der anhaltenden speculativen Betrachtung der Idee Gottes und in einer allmähligen Entwicklung des Begriffs vom göttlichen Wesen bestehe. Und wirklich hat man dieses Verfahren von jeher eingeschlagen. Infolge desselben giebt es viel mehre eigenschaftliche Begriffe von Gott, als wir anerkennen, in der Schrift ausgedrückt finden, und praktisch bedürfen, ja eine unbestimmbare Zahl derselben, deren Festsetzung und Begrenzung mit Unterordnung des Einzelnen unter Allgemeines noch nie, auch in der scholastischen Periode nicht, irgendwie hat gelingen wollen. Noch mehr. Infolge desselben Verfahrens wird im Grunde die Lehre vom Wesen als eine selbstständige zerstört. Denn nachdem man das Dasein Gottes gesetzt oder bewiesen hat, fängt man wieder mit der einfachsten und ersten Bestimmung, mit dem Sein an, und gewinnt bereits die sogenannte aseitas als eigenschaftlichen Begriff. Damit verknüpfen sich infinitas, necessitas, simplicitas, spiritualitas, immaterialitas u. s. w. auf die eine oder andre Weise. Nun ist es aber fürs erste eine Täuschung, daß man meint den Begriff des Wesens umgehen zu können, denn der Begriff des Da-Seienden setzt das ganze Sein wenigstens als gedachtes voraus. Ebenfalls ist es Täuschung, wenn man glaubt den Begriff des Absoluten destomehr zu sichern, je mehrere Momente desselben aufgefunden werden. Gerade das

Gegentheil findet statt, da wir diesen Begriff nur vom Selbstbewußtsein aus und nicht mittels der Erfahrung erlangen, und ihn als Begriff nicht vollenden sondern in diesem Falle den Mangel der begrifflichen Erkenntniß durchs Gefühl ausfüllen dürfen und müssen. Weiter aber steht fest: daß es eine andre Begriffsthätigkeit ist, durch welche der wesentliche Inhalt des Gottesbewußtseins von jedem andern, vom wesentlichen identischen Inhalte des Selbst- und Weltbewußtseins geschieden und in sich erfaßt werden soll, und eine andre, die darauf ausgeht, die Bezüglichkeit Gottes auf das Endliche und als solches Veränderliche zu bestimmen. Im ersten Falle wird die Lehre vom Wesen, im andern die Lehre von den Eigenschaften (durch beide die Lehre von den Beschlüssen, Werken Gottes) gebildet. Daraus folgt uun, daß man fürs erste wieder den lebendigen Entstehungspunkt des Begriffs, das Unmittelbare auf zu suchen hat, wenn schon nicht mehr das Wesen an sich, sondern Eigenschaften gedacht werden sollen, und daß man sich der eigenschaftlichen Bestimmungen noch enthalten muß, wenn erst vom Wesen an sich die Rede ist. So, daß der reine ontologische Gedanke nicht sagt: Gott ist *πνευματικὸς*, sondern *πνεῦμα*; jede adjectivische Bestimmung fördert hier nicht, sondern hindert die Erkenntniß oder hält sie auf. Freilich sind diese beiden Lehren von Gott, die ontologische und axiomatische nicht ohne Beziehung auf einander und nicht zusammenhangslos; denn schon jeder Beweis des Daseins Gottes läßt entdecken, wer und was Gott ist: und jedes Moment des Begriffs vom göttlichen Wesen ist eine Anknüpfung der Eigenschaftslehre; jedoch nur so, daß es in der Zusammengeschlossenheit mit den andern die Bewährung eines eigenschaftlichen Begriffs darstellt, und sonach kann, daß göttliche Weisheit, Allmacht, Güte sei und was sie sei, immer nur unter Voraussetzung andrer Eigenschaften, also unter Voraussetzung des Wesens verstanden werden.

Anmerk. 2. Die obige Herleitung der Eigenschaftslehre wird der einseitigen Subjectivität beschuldigt, oder der Beschränkung der Eigenschaften Gottes auf sein Verhältniß zur Welt. S. Steudel Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1830. 4. S. 28. Sie hat aber daran, daß sie sich an die selbstständige Lehre vom göttlichen Wesen anschließt, ihre vollkommne Objectivität. In jedem eigenschaftlichen Begriffe ist das so oder so bewußte und geoffenbarte Wesen schon gesetzt. Wer nun eine Dogmatik bildet, die was Gott sei, gar

nicht sagt, oder ihn schon als Schöpfer und Regierer der Welt betrachtet, ehe er an sich betrachtet worden ist: der wird hernach in eigenschaftlichen Begriffen das Versäumte gleichsam nachholen wollen und also an diesem unrechten Orte ontologisiren. Was ist denn der Begriff der Eigenschaft wenn nicht der Begriff des bezogenen Wesens? Wo findet sich denn die religiöse und lebendige Nöthigung zu eigenschaftlichen Lehren von Gott, wenn nicht in den mannichfaltigen Momenten der Vollziehung des allgemeinen Bewußtseins von Gott? In Gott selbst ist ja doch das gesonderte nicht. Es wird ja gar nicht behauptet, daß die Eigenschaft Gottes aus der Eigenschaft der Creatur erkannt oder erschlossen werden solle; sondern die Idee Gottes schließt sich nur auf Anlaß der Bewegungen und Veränderungen des Selbst- und Weltbewußtseins eigenschaftlich auf. Ich sage nicht: das unendliche Gewimmel der Dinge macht Gott allwissend oder beweist die göttliche Allwissenheit, sondern ich werde mir Gottes als des allwissenden bewußt, wenn ich die Vorstellung des Verborgnen, Unzähligen u. s. w. in religiöser Weise fasse. Gelegen aber ist an dieser Herleitung der eigenschaftlichen Begriffe deshalb sehr viel, weil nur so die rein wissenschaftlichen (insofern religiös indifferenten) Begriffe von den religiösen und theologischen Begriffen unterschieden und ein bestimmtes Gebiet der letztern abgeschlossen werden kann. Es könnte nur noch die Frage sein, ob unsre Eigenschaftslehre sich nicht, wie sehr sie auch religiös sei, doch der Bestimmung durch Wort Gottes in der heiligen Schrift entziehe. Indessen ist dieß keineswegs der Fall. Denn wir setzen überall einen nur insoweit erkennbaren Gott, als er ein offenbarender ist. Wir nehmen die Eigenschaft nur als besondre Vollziehung des Grundbegriffs, der eine christliche Bestimmtheit bereits erhalten hat. Der Proceß der Offenbarung Gottes schließt nicht allein göttliche Wirkungen in sich, welche das allgemeine Bewußtsein vom wahren Gotte erneuern und in dieser Hinsicht die Nacht der passiven Religion erhellen, sondern auch solche, die das besondre und eigenschaftliche Bewußtsein von Gott hervorrufen und befestigen: und in derselben Weise, wie wir jenes an der Schrift normiren, so auch dieses. Wir werden destoweniger in den Fall kommen die eigenschaftlichen Vorstellungen von Gott, die in der heiligen Schrift enthalten sind, zu vernachlässigen, zu verändern, zu ergänzen, zu vertauschen.

§. 66. Unterschied derselben *).

Eine jede solche vollständige Vollziehung des Gottesbewußtseins an einem besondern Momente des Selbst- oder Weltbewußtseins besteht immer einestheils in einer Entfernung des Göttlichen vom Creatürlichen und in einer darauffolgenden desto sichrern Beziehung des Erstern auf das Da- und So-Sein des Andern. Da aber das eine oder andre in jeder einfachen Vollziehung der Gottes-Idee vorherrscht, so werden fürs Erste die Eigenschaften der göttlichen Abgezogenheit und Bezogenheit unterschieden werden können. Doch dürfen wir dabei nicht stehen bleiben. Denn daß sich das göttliche Wesen der zeitlichen und räumlichen Schranke entzieht, und daß es sich dem Bösen verneint, wiederum daß es das endliche Sein überhaupt allmächtig bedinget, und daß es sich zum freien Dasein oder zum Bewußtsein mittheilend und wirkend verhält, macht einen so großen Unterschied: daß die Eigenschaften von der einen und andern Art aufs neue nach zwei verschiedenen Punkten hin zusammen zu ordnen sein werden. Weshalb wir theils die entschränkenden und remotiven, theils die beziehenden nach dem verschiednen Verhältnisse Gottes zur Creatur überhaupt und zur persönlichen Creatur insbesondre unterscheiden, ohne den einen oder andern Gegensatz seiner Vermittelung ganz zu berauben.

*) Um die Vervollkommnung der Lehre von den Eigenschaften Gottes, insonderheit um ausschließende und erschöpfende Eintheilung derselben, haben sich in neuerer Zeit vorzüglich Tieftrunk (Censur des protestantischen Lehrbegriffs 2 Th.), Ammon, Bretschneider, Marheineke, Schleiermacher, Böhme (die Lehre von den göttlichen Eigenschaften ꝛc. Altenb. 1821.) Steudel (Tüb. Zeitschr. 1830. 4. „Ueber Eintheilung der in und an Gott zu denkenden Vollkommenheiten"), Elwert (Ebendas. Versuch einer Deduction der göttlichen Eigenschaften) und Twesten bemühet. Jeder von ihnen ist zu eigenthümlichem Resultate gelangt; keiner läßt dem Unterschiede der Lehre vom Wesen und

von den Eigenſchaften volles Recht widerfahren. Einige weniger bekannte Beſtrebungen ſind folgende. Fiſcher Einleitung in die Dogmatik S. 50. behauptet, Allmacht ſei keine göttliche Eigenſchaft, vielmehr Grundzug des göttlichen Weſens und nichts anders als Unendlichkeit; die Kenntniß aber von der Weisheit, Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes ſei erſt durch die Offenbarung gegeben. In der That aber iſt auch die göttliche Allmacht erſt mittels der Offenbarung neu erkannt worden, und außerhalb der Offenbarung die Weisheit und Heiligkeit Gottes ebenſo vollkommen oder unvollkommen ins Bewußtſein getreten als die Allmacht. Wie könnte es bei der Untheilbarkeit des Gegenſtandes auch anders ſein? Davon aber abgeſehn wird entweder die ganze Eigenſchaftslehre aufgehoben oder auch die Allmacht bleibt eine göttliche Eigenſchaft. Sie läßt ſich in dieſer Hinſicht von Allwiſſenheit, Allgegenwart, nicht abtrennen. Bei dem Satze „Allmacht iſt Grundzug des göttlichen Weſens" läßt ſich nichts beſtimmtes denken. Giebt es mehrere ſolche Grundzüge? Oder nur dieſen Einen? Ganz anders fällt ſchon der Gedanke aus, wenn Allmacht für die Eigenſchaft erklärt wird, deren Modificationen die übrigen ſeien, eine Lehre die man ſich nur aneignen kann, wenn man zugleich ſich die ganze übrige Gotteslehre Schleiermachers aneignet. Demungeachtet ſchließt ſich Elwerts ſcharfſinniger Verſuch wieder an Fiſcher an. Das Neue und Brauchbare an dieſem Verſuche dürfte vorzugsweiſe S. 12. zu finden ſein, wo die Eigenſchaften Weisheit, Gerechtigkeit und Güte als Beſtimmungen der Allwiſſenheit, Heiligkeit und Seligkeit dargeſtellt werden, in welchen ſich das Abſolute auf die herzuſtellende Unvollkommenheit oder Abnormität des Endlichen beziehe. Viel bedeutender und aufklärender für die ganze Lehre von Gott iſt es, wenn Twesten, nachdem er die beiden Hauptmomente: Macht und Liebe hervorgehoben, auf den Unterſchied in den Beziehungen Gottes achten lehrt, den es macht, wenn wir die göttliche Cauſalität nur an ſich, als abſolut und ausſchließlich, oder als die zugleich geordnete, als mit den endlichen Urſachen und Kräften und durch ſie wirkſam ſetzen. Die Macht Gottes iſt demnach Allmacht und Allgegenwart, die Liebe (auf den Gegenſatz der Glückſeligkeit und Sittlichkeit gedeutet Güte und Heiligkeit) beſtimmt ſich in Bezug auf die Freithätigkeit der endlichen Weſen als Gerechtigkeit und Gnade. Dazu kommt dann noch die dem

göttlichen Walten zum Grunde liegende Intelligenz, nämlich Weisheit und Allwiſſenheit.

Anmerk. In der Lehre der Alten von den göttlichen Namen (Dionyſ. Areop. Joh. v. Damask.) verwickelt ſich der Begriff des Weſens und der Eigenſchaft; denn ſie nehmen die ὀνόματα im weiteſten Sinne. Noch größere Verwirrung entſteht durch eigenſchaftliche Beſtimmung des Verhältniſſes der göttlichen Perſonen zu einander. Zuerſt aber tritt immer der Unterſchied der verneinenden und bejahenden Eigenſchaften hervor; auch Petavius befolgt ihn noch ausſchließlich, obgleich die mehrſten ſogenannten negativen Eigenſchaften poſitiv ausgedrückt werden können, oder aus poſitiven abzuleiten ſind. Wird aber ſtatt der Verneinung der Begriff der Entſchränkung geſetzt, wie dies denn auch unerläßlich iſt, ſo wird man freilich keine beſchränkenden, vielmehr ſteigernde (die via eminentiae gefunden werden) z. B. Allwiſſenheit, Allgüte, entgegenſetzen, oder man muß zu der andern ſpäterhin gewöhnlichen Unterſcheidung der ruhenden und wirkſamen Eigenſchaften, und von dieſer wieder zu der neuerdings beliebteſten, der natürlichen und ſittlichen, übergehen. Im letztern Falle kommt man denn bald dahin, nach dem alten Grundſatze, ἄνθρωπος μέτρον πάντων, zu verfahren, und den menſchlichen Typus, Sein und Denken, Fühlen, Denken, Wollen zur Vermittlung einer Eintheilung zu brauchen; wie z. B. Bretſchneider, Haſe, Hahn. Der letztgenannte wenigſtens hat auch das Moment des Gefühls in Anwendung gebracht. Auf dieſe Weiſe werden alle Eigenſchaften via eminentiae zu finden ſein, denn der Menſch an ſich iſt ohne Sünde, und als rein perſönliches Weſen hat er nichts — wenn nicht die Leiblichkeit, Zeitlichkeit, Endlichkeit — was in Gott ſchlechthin zu verneinen wäre. Allein wir ſagen, wenn nicht die Endlichkeit. Und alſo wird denn doch die via negationis nicht ganz umgangen werden können, folglich das menſchliche Schema nicht ganz anwendbar ſein. Man unterſcheidet ferner mittheilbare (zugleich nachahmbare) und unmittheilbare Eigenſchaften. Auch dieß iſt unausführbar. Denn wenn wir theilhaft werden ſollen nach 2 Petr. 1, 4. θείας φύσεως: ſo können die ethiſchen Eigenſchaften nicht ausſchließlich communicabel ſein. Dieſe letztern aber ſind ebenfalls nicht ſchlechthin communicabel. So wird auch die Frage ſein dürfen ob die ruhenden Eigenſchaften wirklich nur ruhen. Ganz unmöglich iſt die Steudelſche

Entgegenſetzung der Eigenſchaften in und an Gott, oder der Eigenſchaften des Seins und des Beſitzes. In der That könnten unter dieſer Vorausſetzung doch nur die Eigenſchaften des Beſitzes wahre Eigenſchaften ſein, und zugleich würde das Schwierige des Begriffs einer göttlichen Eigenſchaft oder Vollkommenheit vollends unerträglich, wenn ſie theilweiſe eben nur an Gott und nicht in Gott gefunden würden. Daß der Begriff der ruhenden oder auch der natürlichen in die Lehre vom Weſen zurückführt, zeigt ſich noch deutlicher, wenn ſie nach Tieftrunk lieber die transſcendentalen, oder wie von Bretſchneider die allgemeinen genannt werden. Geſchieht dieſes, was doch gegen den Standpunkt der Eigenſchaftslehre zu verſtoßen ſcheint, ſo weiß ich nicht, ob es dann nicht folgerichtiger wäre, mit Gruner ſogleich alle Eigenſchaften Gottes aus dem Begriffe des unendlichen Geiſtes, oder mit Henke alle aus der unendlichen Güte zu entwickeln, oder die Eigenſchaftslehre als unmittelbare Fortſetzung der Lehre vom Weſen zu behandeln, wie es Marheineke thut, der die Idee Gottes in dem wahren, ewigen uwd ſeligen Gotte begreift, und jedes dieſer Glieder zu Eigenſchaften entwickelt. „Es ſind — heißt es, Grundlehren der Dogm. 2. Aufl. §. 187. — in der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften die drei Beſtimmtheiten des Weſens, deſſen Exiſtenz das abſolute Wiſſen iſt, woraus ſich alle Eigenſchaften Gottes ergeben, und welche ſich ſomit ſelbſt eintheilen in ſolche, welche Gottes als des wahren, ewigen und ſeligen weſentlich exiſtirende Eigenſchaften ſind.“ Ob und wie dieſe Dreiheit aus der Einheit des abſoluten Wiſſens herkomme, oder in ſie zurückgehe, iſt nicht beſtimmt geſagt. Die weitere Analyſe nimmt Beſtimmungen auf, die wir — wie real und Perſönlichkeit — nicht für eigenſchaftlich halten; dann andre, bei denen die Spur der bibliſchen Vorſtellung zu ſehr vergehet. Schon die Stammeigenſchaften leuchten, ſo bezeichnet, nicht aus dem Grunde des urkundlichen chriſtlichen Bewußtſeins hervor. Denn das iſt doch nicht zu verkennen, daß mittels der bibliſchen Offenbarung ſich Allmacht, Weisheit, Gerechtigkeit (zugleich als Güte, Treue, Gnade gedacht) und von Herrlichkeit oder Heiligkeit umſchloſſen weit mehr als Seligkeit oder doch ebenſo wie Ewigkeit hervordrängen. Wahrheit (ἀληθινὸς) iſt ſo wie Leben weſentliche oder allgemeine Seins-Beſtimmung. Leitende Stellen für die fragliche ganze Lehre

finden sich in den Natur- und Geschichts-Betrachtungen z B. des Buches Hiob 12, 13 — 16., wo Weisheit und Stärke in ihrer Herrlichkeit hervortreten, oder in den feierlichen Anrufungen Jehovas 1 Chron. 29. Dan. 2, 20 — 22. wo wieder Macht und Weisheit — andre, wo einzeln und ausschließlicher Heiligkeit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allwissenheit, und besonders viele, wo Rechtheit und Treue, Güte und Treue; Gnade, Barmherzigkeit und Langmuth gepriesen werden. Jes. 6. Ps. 90. 139. u. s. w. Besonders in Majestät alles umschließend, und vom Creatürlichen zur vollen Ursachlichkeit des Universums der Natur und Geschichte entschränkend sind 1 Tim. 1, 16. 17. 6, 15 16. und die Doxologieen der Apokalypse. Den letztern liegt schon die systematische Reflexion des spätern Judenthums über die Eigenschaften Gottes zum Grunde. Die ältesten Beispiele eines solchen Systems nämlich finden wir bei den jüdischen Aetiologen, welche die Eigenschaftslehre theils nach logischer theils nach physischer Philosophie in ihre Lehre von den Mittelursachen verwebten. Ein kabbalistisches heißt „die 32 Wege der Weisheit" nebst dem Buche יצירה vom Hrn. v. Meyer Leipz. 1830 herausgegeben. Ein Alexandrinisches finden wir im B. d. Weish. VII. 22. 23. Nur dieses, welches ein und zwanzig eigenschaftliche Bestimmungen des Geistes enthält, der in der Weisheit ist, nämlich: verständig, heilig, einartig, vielfach, fein, beweglich, klar, unbefleckt, deutlich, leidlos, gut, scharf, hemmungslos, wohlthätig, leutselig, fest, sicher, sorgenfrei, allmächtig, allaufsichtig, und alle reinste, feinste Geister noch durchdringend — widersteht nicht aller Erklärung. Unerklärt bleibt weniger die Zahl — man sehe, was v. Meyers Vorrede zum kabbal. Weltbildungsbuche über die Zahlen 21 und 22 sagt — als die Stellung und Anordnung, welche doch auch nicht grund- und absichtslos sein kann. Die Begriffe aber sind mit Zuziehung der alexandrinischen ätiologischen Lehren alle zu erklären. Es ist überhaupt von der wesentlichen Mittelursache der Welt die Rede, welche nicht nur als Gedanke (σοφία) vorbildend, sondern im Denkenden das wirkende, bildende, haltende Urleben der Welt, also der Geist der Sophia, die thätige Sophia ist. Gott, Weisheit, Geist der Weisheit sind noch keine eigenschaftlichen, sondern wesentliche Bestimmungen des göttlichen Seins in Bezug auf die Ursachlichkeit der Welt. Erst auf solche

können die eigenschaftlichen folgen. Fürs erste ist das innerweltliche Göttliche in Bezug auf das Sein einartig und doch vielfach, es ist in jedem Wesen und doch in der Mannichfaltigkeit der endlichen Daseinsformen, welche ja alle eine geistige Wirklichkeit haben, ein mannichfaches. Es ist aber ein denkendes, sich selbst klares und deutliches, dazu allmitwissend und aufsichtig (*νοερὸν, τρανὸν, σαφὲς, πανεπίσκοπον*), wie es sich für die wahre Welturſache geziemt. Böses ist mit ihr nicht gesetzt; der Geist der Weisheit, der das All inne hat, ist gut, wohlthätig, menschenfreundlich. Nur aus Liebe läßt sich der einfache (schlechthin immateriale, *λεπτὸν*, alle andre Wesen auch die reinsten noch durchdringende und schlechthin bewegliche, thätige) Geist auf das Endliche, Stoffartige ein, es scharf (*ὀξὺ*) zu theilen und im Theilen zu ordnen; auf das Materiale, das er hinderungslos (*ἀκώλυτον*) und allkräftig (*παντοδύναμον*) bearbeitet und beherrscht: allein nicht wie der menschliche Geist verhält er sich zu diesem Sinnlichen, daß er selbst Sinnlichkeit an sich nähme, theils sinnliche Neigung theils Abneigung: er ist vielmehr an sich selbst heilig (*ἅγιον*), leidenslos (*ἀπήμαντον*), und dieß nicht nur, auch sofern er das sinnliche Dasein durchherrscht, bleibt er fleckenlos (*ἀμόλυντον*), und zugleich sorglos, sicher, fest (*ἀμέριμνον, βέβαιον, ἀσφαλὲς*). Es ist wahr, daß diese Bestimmungen fast ganz und ausschließend der ätiologischen Lehre dienen: daß sie auch ein Schwanken zwischen Evolutions-Pantheism und dem Dualism wie soviele Systeme der Art verrathen: (obschon die Bestimmung *χωροῦν διὰ πάντων πνευμάτων νοερῶν* den Pantheism wieder auf zu heben und dem endlichen Geiste nur Immanenz im unendlichen zu zu gestehen, also die Identität völlig ab zu schneiden scheint) jedoch leuchtet ein: daß die beiden Hauptrichtungen der alttestamentlichen Gotteslehre auch diesem obschon apokryphischen Systeme zum Grunde liegen, die eine dahin gehend, daß der Begriff Gottes im vollkommensten Grade entsinnlicht und den Bedingungen des menschlichen Erfahrungs- und Vorstellungskreises entnommen, die andre dahin wirkend, daß das göttliche Sein der menschlichen Erkenntniß und Anschauung so lebendig nahe als möglich gebracht werde. Das Ineinandersein beider Richtungen bringt in der heiligen Schrift noch andre Erscheinungen — die z. B. die Engel und die Selbstvermittelungen des göttlichen Wesens betreffen — hervor, aber hat auch seine Folge

in Ansehung der Eigenschaftslehre, nämlich daß sie fürs erste Gott in seinem Verhältniß zur Creatur ins Absolute zurückzieht und von allem creatürlichen Dasein Thun und Leiden entfernt, fürs Andre ihn zum vollkommensten Dasein und Wirken für die Creatur und für sich in der Creatur bringt; welches zweifache wieder theils das allgemeine Endliche theils das persönliche Endliche besonders betrifft. So sind denn auch auf diese Weise die beiden von jeher hervorgehobnen Momente „Entschränkung" und „Ursachlichkeit" für die Eigenschaftslehre gerechtfertigt. Zwar Hr. Elwert erinnert a. a. O. S. 5. dagegen: es fehle der Mittelbegriff, der sich in den beiden Arten der Ablation und Relation, oder der Entschränkung und Ursachlichkeit als Grund der Eintheilung darstellen solle. Der Mittelbegriff ist aber der: Vollziehung des in sich identischen Gottesbewußtseins an den Momenten des Selbst- und Weltbewußtseins. Und da nun die Bewegung, die zu dieser Vollziehung gereicht, nicht in der zufälligen Willkür des Subjects liegt, sondern vom göttlichen Leben, Wesen und Worte selbst ausgehet, so kann auch nicht gesagt werden, daß diese Lehre der Subjectivität anheimfalle. Denn weil Gott da und so ist, bringt er diese Bewegung hervor und erscheint dem Bewußtsein von diesen und keinen andern Seiten, in diesen und keinen andern Eigenschaften.

§. 67. Abgezogenheit Gottes vom endlichen Dasein.

Jeder besondern oder eigenschaftlichen Vollziehung des Bewußtseins von Gott liegt ein Bewußtsein des absoluten Seins zum Grunde. Mit einer Entschränkung Gottes vom endlichen Dasein beginnt alles Vorstellen der geoffenbarten Gottheit. Da nun die Endlichkeit im allgemeinen Zeitlichkeit und Räumlichkeit ist: so ist Gott vor Allem zeit- und raumlos also ewig zu denken, in welcher Ewigkeit seine Unermeßlichkeit schon mit begriffen wird. Die Endlichkeit aber ist so wenig ohne Gott als über Gott; sie ist durch und für Gott; die Folge und Ausbreitung des Daseins als eine natürliche Unendlichkeit ist sowenig als die Natur eine selbstständige Macht, welche neben Gott oder Gotte entgegen zu stellen wäre: sondern Gott ist der

ewige Urheber des Werdens und also auch der Zeit und des Raums. Folglich kann die Ewigkeit Gottes nur in Einheit mit seiner allgegenwärtigen und allwissenden Allmacht *) zu denken sein, ebenso wie die Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit nur in Einheit mit der Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes zugleich begriffen werden kann. Und so zeigt es sich sogleich vom Anfang, daß jede göttliche Eigenschaft ein Begriff des Begriffes von Gott sein muß.

*) Röm. 1, 20. ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης.

§. 68. Ewigkeit.

Vollziehen wir an den Erscheinungen und Gefühlen der Vergänglichkeit das Bewußtsein von Gott, so ist er, solange wir in der Vorstellungsweise der Vergleichung und Entgegensetzung noch verharren, früher als Alles, und währet schlechthin Ps. 90, 2. Er überlebt jede Welt oder Weltzeit Ps. 102, 13. 25. 28. ist unvergänglich Röm. 1, 23. und hat allein Unsterblichkeit 1 Tim. 6, 16. Sein Leben in und mit der Zeit ist aber kein solches wie das der Creatur, sondern tausend Jahre sind vor ihm wie ein Tag Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8. Gegenwart, also Verneinung der Vergangenheit und Zukunft ist sein Dasein. So ist Gott ewig αἰώνιος *) Röm. 16, 26. 1 Mos. 21, 33. d. h. nicht allein von der Zeitfolge und zeitlichen Schranke des Seins ausgenommen, sondern auch die wirkende Ursache der Zeit und der zeitlichen Dinge **).

*) Nach dem genauern z. B. alexandrinischen Sprachgebrauche eines Philo und Clemens könnte αἰώνιος vielmehr das entgegengesetzte von ἀΐδιος sein. Denn nach Philo ist das, was in der Weise der diesseitigen (weltlichen, menschlichen Vorstellung und Sprache) von Gott gesagt wird, ein αἰώνιον ὄνομα. Schon Sap. 13, 9. ist αἰών das Gotte entgegengesetzte endliche Dasein überhaupt, der Grundvorstellung nach, diejenige Unendlichkeit des Endlichen, welche ihm als dem ununterbrochnen Werden zum Unterschiede von jedem Gewordensein zukommt. Dieser Unendlichkeit aber ist der Begriff

der Ewigkeit implicirt. Und so ist αἰώνιος in den angeführten Stellen und Bar. 4, 10. 14. 20. wirklich = ἀΐδιος. Umschrieben ist die Unveränderlichkeit Sap. 7, 27. μένουσα ἐν αὐτῇ πάντα καινίζει Augustin. Conf. I. 4. stabilis — immutabilis mutans omnia, nunquam novus nunquam vetus, innovans omnia. Das göttliche Bewohnen Jes. 57, 15. 1 Tim. 6, 16. berechtigt nicht ein coaeternum Deo an zu nehmen.

**) Operator temporum Augustin. Confess. 11, 13. Vgl. Schleiermacher GL. I. §. 67. „die Ewigkeit Gottes ist nur zu verstehen als die allmächtige Ewigkeit d. h. als das mit allem zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende in Gott." — Βασιλεὺς τῶν αἰώνων 1 Tim. 1, 17. vergl. Tob. 13, 6. 10. wenn nicht dieses vielmehr den ewigen Regenten oder auch den Herrn der Welt bedeutet. Auf eine andre Weise aber als durch Bewirkung der Zeit und durch Offenbarung seines Wesens in der Zeit kann er an der Succession nicht Theil nehmen, wie gern man auch neuerdings wieder den Gott in der Geschichte zu einem endlichen Gotte machen möchte. Vergl. K. Wilh. Theod. Voigt: über Freiheit und Nothwendigkeit aus dem Standpunct christlich-theistischer Weltansicht. Leipz. 1828. §. 31. 32. —

§. 69. Unräumlichkeit.

Ehe wir irgend einer besondern Nähe und Gegenwart Gottes uns freuen, z. B. seiner Gegenwart im Hause der Anbetung, behaupten wir mit seiner Unleiblichkeit und Geistigkeit (Joh. 4, 24. AG. 17, 24. Jes. 66, 1. Jer. 33, 24.) nicht nur sein Allenthalben-Sein, sondern auch, daß ihn aller Himmel Himmel nicht fassen mögen und daß er allein alles Raumes allmächtige Ursache bleibe *). 1 Kön. 8, 27.

*) Schleiermacher Glaubenslehre I. S. 280. „Die Allgegenwart Gottes ist nur zu verstehen als die allmächtige Gegenwart d. h. als das mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende in Gott."

§. 70. Bezogenheit Gottes auf die Welt.

Gott ist allgegenwärtig, allmächtig und allwissend.

Anmerk. 1. Obgleich die Sylbe All, und die Vorstellung des Alls

die Beziehung des göttlichen Lebens und Wirkens auf das Ganze der Dinge zu enthalten scheint, so entstehen uns doch die diesen Eigenschaften entsprechenden Begriffe auf lebendige Weise bei solchen Gelegenheiten, wo wir die das Welt-Ganze bedingende Vollkommenheit Gottes für ein einzelnes in Anspruch nehmen; d. h. es kommt uns im wirklichen Leben der Religion mehr darauf an, daß er jedes und auch dieses vermag und weiß sowie er Alles vermag und weiß, als auf die für sich selbst seiende Unendlichkeit seines Vermögens, Wissens und Daseins Daher die Worte *παντοδύναμος, πανιεπόπτης* x. λ. immer erst in einer spätern reflectirenden Zeit ausgeprägt worden sind.

Anmerk. 2. Die Erkenntniß aller dieser Eigenschaften, die das entschränkende oder ursachliche Verhältniß Gottes zur Creatur überhaupt betreffen, entspricht dem kosmologischen Beweise für das Dasein Gottes. Indem wir auf diesem Wege erkennen, daß Gott ist, erkennen wir, daß er so ist.

§. 71. Allgegenwart.

Zurückbezogen auf die räumliche Beschränktheit unsers Zustandes, und besonders auf unsre Einsamkeit und Verlassenheit, wird der zeit- und raumlos unendliche unsichtbare Gott uns ebenso unentfliehbar Ps. 139, 7. als unverlierbar AG. 17, 27.*). Und sowie das fromme Leben in dem beständigen Wandel vor seinem Angesicht besteht, 1 Mos. 17, 1. so ist er auch denen, die also wandeln, auf besondre Weise nahe Jes. 43, 2. 57, 15. Jac. 4, 8.

*) Für den speculativen Gedanken der Allgegenwart sind die Vorstellungen des Erfüllenden, des Durchdringenden, sich Ausdehnenden, in Allem und durch Alles Seienden Ephes. 4, 6. Sap. 1, 7. 7, 23. 8, 1. nur vorbereitend. Vor Theilnahme an der Materialität und Localität wird der Begriff des Allgegenwärtigen auf mehrfache Weise geschützt. Einmal dadurch, daß die Allgegenwart mit der Allwissenheit und Allmacht wie z. B. Sap. 1, 7. 8, 1. in Einheit gedacht wird, woraus ihre Geistigkeit und die dynamische Art des All-Daseins schon von selbst folgt, und dann dadurch, daß das außerweltliche (*ὑπὲρ πάντων*) oder nichtendliche Sein bereits durch vorausgehende Bestimmungen gesetzt ist.

Anmerk. 1. Mit der Gewalt im Himmel und auf Erden ist dem Heilande verliehn den Seinigen seine Nähe zu verheißen und zu gewähren Matth. 28, 20. Das Bewußtsein von dieser Nähe tritt in Bezug auf den christlichen Kampf gegen Sünde, Tod und Welt eigenthümlicher Weise hervor.

Anmerk. 2. Die Allgegenwart Gottes mußte unter diesen drei relativen Eigenschaften die erste Stelle einnehmen, um im Gefolge der Unermeßlichkeit oder Raumlosigkeit Gottes das Band mit den ablativen Eigenschaften und deren Unterschied von den relativen noch mehr zu bezeichnen.

§. 72. Allmacht.

In Bezug auf das jedesmal Bestehende rufen wir, sofern es unsre Freiheit bedrückt, den Gott der Wunder Ps. 77, 15. 98, 1. Matth. 8, 2. Ephes. 3, 20. an oder den Gott, vor dem es kein Wunder giebt 1 Mos. 18, 14. Sacharj. 8, 6., bei dem nichts unmöglich ist Luc. 1, 37. Matth. 3, 9. 19, 26. Denn Gott kann ein Neues schaffen Jer. 31, 22. 4 Mos. 16, 30. und sowie er alle Dinge gemacht hat und erhält durch das Wort und kraft des Willens 1 Mos. 1, 3. Ps. 115, 3. 135, 6. Röm. 4, 17. Hebr. 1, 3. so ist auch weder die Wirklichkeit noch die Möglichkeit, sondern nur eben sein Wille das Maaß seines Könnens *). Der Begriff der Allmacht ist die Wiederholung und besondre Anwendung des Begriffs vom Schöpfer des Himmels und der Erde.

*) Sap. Sal. 12, 18. *πάρεσι γάρ σοι ὅταν θέλῃς τὸ δύνασθαι.* Eine Macht, die über den Willen hinausgeht, setzt zugleich die Differenz des Könnens und Wollens, folglich auch einen Willen, der über die Macht geht, und also eine Unvollkommenheit. Der Wille Gottes aber ist allmächtig als der Wille der absolut weisen Liebe. Schlechthin mächtig sein der Macht durch die Güte — *δεσπόζειν ἰσχύος* Sap. 12, 18. ist wahre Macht. So sehr aber ist jede Eigenschaft Gottes Begriff Gottes, daß nicht nur die Allmacht in der unendlichen Weisheit und Liebe Gottes begründet bleibt, sondern auch selbst wieder nach einer geistvollen Bemerkung des B. d. Weish. 12, 16. *ἡ γὰρ ἰσχύς σου δικαιοσύνης*

ἀρχὴ καὶ τὸ πάντων σε δεσπόζειν πάντων φείδεσθαι ποιεῖ — die göttliche Gerechtigkeit und Güte begründet. — Dagegen wird die göttliche Macht von Seiten der Möglichkeit oder Wirklichkeit, wenigstens dem Ausdrucke nach, auf zwiefach irrige Weise unter Bedingung gestellt. Von Abälard Introduct. 3, 5.: Deus non potest facere aliquid praeter ea quae facit. Und von Origenes (nach Justinian): πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον. ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεῖα δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν. Allein man pflegt den Werth dieser Aeußerungen gewöhnlich unrichtig an zu schlagen. Origenes ist weit davon entfernt, eine Verneinung oder Verminderung der göttlichen Macht zu beabsichtigen. Er befolgt den eigentlich philosophischen Sprachgebrauch der Pythagoreer und Platoniker, nach welchem das Unbegrenzte etwas ganz andres ist als das Absolute. Das Unbegrenzte ist das Unbestimmte, τὸ ἀόριστον, eine Eigenschaft die dem vollkommnen Sein gar nicht zukommt. Der Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten geht den Griechen zufolge das Absolute gar nichts an. Und mit Recht halten sie es so. Etwas ganz andres ist es Beschränkungen Gottes und Bestimmungen des Absoluten behaupten. Gott als die absolute Macht ist eine bestimmte, nämlich eine intelligente, weise, schlechthin persönliche. Etwas wesentlich andres will Origenes nicht sagen und Justinian hatte gar nicht Ursache ihn darum zu verketzern. Abälard sagt zunächst auch nur dieses: Gott kann nichts thun als was ihm gemäß ist, quod ei convenit. Allein er sagt weiter, worin ihm Schleiermacher beistimmt: er vermag nur das Wirkliche, oder was er denkt muß auch seine That sein, und wenn dieses soviel bedeuten soll, daß die Summe der Erscheinungen den Begriff seiner Gedanken erschöpfe, das endliche Dasein also die adäquate Explication des Unendlichen sei: so muß es verworfen werden.

§. 73. Allwissenheit.

Sowie der Allmächtige den Dingen gegenwärtig ist, so sind sie ihm gegenwärtig: Gott ist allwissend. Denn in Bezug auf die alle Vorstellung und Erfahrung des Menschen übersteigende Mannichfaltigkeit der Dinge Ps. 139, 17. vergl. V. 4. Ps. 147, 4. auf die mannichfaltigen Bedürfnisse, die zum Bitt-

gebete anregen, Matth. 6, 8. 32. auf die Unsichtbarkeit der Gedanken und Gesinnungen, Ps. 7, 10. Joh. 21, 17. AG. 1, 24. auf die Verborgenheit der Sünde, der Unschuld, der Noth, vertrauen wir auf ein dem Umfange nach vollständiges Ps. 139. und der Art nach unmittelbares oder anschauendes Hebr. 4, 13. und überhaupt vollkommnes Wissen Gottes.

Anmerk. Die Fragen, ob das göttliche Wissen für seinen Gegenstand bewirkend sei, und wie bei göttlichem Vorherwissen der freien Handlungen die Freiheit der letztern bestehe, sind dem ursprünglichen Charakter der Lehre von der Allwissenheit fremd. Sie sind beide auf Anlaß des Weissagungs- oder Vorhersagungs-Begriffs (schon bei Cic. de divin.) aufgeworfen worden. Der allwissende Gott bedingt freilich auch alles Selbst-Leben der Creatur, und weiß es als das bedingte. Sowie er es aber als ein freies schafft, weiß er es auch als ein freies. Diese Fragen müssen also dort beantwortet werden, wo es sich um das Bedingte der menschlichen Freiheit überhaupt handelt. Hier dürfen sie so abgewiesen werden, wie es z. B. von Augustin. de civ. Dei V. 9. de lib. arb. III. 3., ferner von Anselm, praescit Deus me sine necessitate peccaturum etc. praescit effectum eo modo eventurum, quo a causa procedit, ut a libera libere, a contingente contingenter, a necessaria necessario, oder von Schleiermacher „Gott erkennt das freie zuvor, aber als ein freies," geschehen ist.

§. 74. Abgezogenheit Gottes von der persönlichen Creatur.

Gott ist alleinweise, herrlich, heilig und selig.

Anmerk. Durch das Merkmal, daß Gott allein etwas ist z. B. weise oder gut, wird ebenso als dadurch, daß er in Bezug auf das All etwas ist, eine besondere Gattung von Eigenschaften angedeutet, obgleich der Sprachgebrauch diesen Unterschied nicht völlig durchführt.

§. 75. Weisheit.

Wir vollziehen allezeit das Bewußtsein von Gott an einem wirklichen Weltbestande und an dessen Verhältnisse zum Zwecke

Gottes, d. h. wir vertrauen der Weisheit Gottes oder der vollkommnen Bewußtheit der schaffenden und erhaltenden Liebe. Da nun der göttliche Zweck sich weder in der übrigen Schöpfung so vollkommen als in der persönlichen, noch in dem Individuum so deutlich als in der Gattung darstellt, so ist es überall schon Bedürfniß vorauszusetzen oder zu erforschen, wie angemessen sich die physische Welt nicht allein zu sich selber, sondern auch wie offenbarend und anregend, und dann wieder wie empfänglich und leidend sie sich zur sittlichen verhalte. Die Weisheit Gottes spiegelt sich demnach schon in dem allenthalben ursprünglichen Werke der Schöpfung *) und Erhaltung ab. Gott sah, daß es gut war 1 Mos. 1. Ps. 104, 24. Sprüchw. 8, 22—31. Jer. 10, 12. Demungeachtet kann doch nichts an sich zweckwidriger sein als das Böse; und sofern nun dieses in der Welt seine zerstörende oder verkehrende Gewalt ausübt, wird die Weisheit Gottes gewissermaaßen neu, und folglich in Thatsachen der Erlösung von dem zugelaßnen Bösen vorzugsweise verehrt, dergestalt daß auch die Schöpfer-Weisheit erst in der Heilandsweisheit vollkommner erscheint. Die heilsame Weisheit ist vorzugsweise eine verborgene 1 Cor. 2, 7. Ephes. 3, 10. vergl. Ps. 51, 8. Einmal nun stiftet sie zwar alles Zweckbewußtsein in den Menschen und macht sie durch Gesetz und Verheißung mitwissend Ps. 103, 7. 1 Cor. 2, 12. 16., ja sie neigt sich zu den Empfänglichen hin, um sich ihnen mitzutheilen, Dan. 2, 20. ff. Jac. 1, 5. 3, 17., aber doch so, daß sie überhaupt in der göttlichen Bundesgeschichte (s. B. der Weish. und Sirach) am meisten erkannt und durch diese Vergangenheit vorzüglich für die Zukunft erwiesen sein will. Gerade die scheinbarsten Mißverhältnisse des Weltbestandes zum Zwecke der Welt sollen die gewissesten Veranlassungen werden, an den verborgnen Sinn des Herrn Jes. 40, 13. 55, 8. zu denken, die Unausforschlichkeit seiner Wege Röm. 11, 33. anzubeten, und die ausschließliche Regenten-Tugend des Alleinweisen 1 Tim. 1, 17. Jud. 25. anzuerkennen.

Anmerk. 1. Weisheit ist die Tugend des Wissenden; folglich nicht die quantitative und extensive, sondern praktische Größe, intensive und productive Vollkommenheit des Wissens. Sie ist also nicht die Allwissenheit; sie ist vielmehr die absolute Zweckmäßigkeit des Wissens. Daher kann sie, wenn wir von Gott reden, nur als die schlechthinige Liebe des göttlichen Selbst- im Weltbewußtsein, oder als die vollkommne Sinnigkeit und Bewußtheit der Liebe des allmächtigen Schöpfers, Erhalters und Regierers verstanden werden. Die Erkenntniß, daß Gott weise sei, entspricht dem physikotheologischen und ethikotheologischen Beweise des göttlichen Seins oder ist in demselben enthalten. Darin, daß wir sie als die Einheit der göttlichen Allmacht und Liebe begreifen, und daß sie eben die bewußte Zweckmäßigkeit der Welt für den Geist ist, liegt zugleich der Grund, aus dem wir sie als die nothwendige Verknüpfung der beiden Arten von göttlichen Eigenschaften ansehen, die Gottes Verhältniß zur Creatur überhaupt oder zur sittlichen ins besondre bestimmen. Dadurch aber, daß wir mit der Weisheit Gottes setzen, er sei allein weise, oder sie mit der bewußten Schranke unsers Zweckbewußtseins zugleich setzen, wird sie unter die abstraktiven oder remotiven Eigenschaften, die das Verhältniß des Herrn zu den persönlichen Geschöpfen bestimmen, und zwar an deren Spitze gestellt.

Anmerk. 2. Diesen Verhältnissen der Weisheit zum Wesen Gottes und zu den übrigen Eigenschaften ist angemessen, daß sie im Hebraismus Sprüchw. 8. auf dichterische, im Judaismus auf dogmatische Weise personificirt erscheint. Und sie muß im Testamente der Erwartung in dem Grade mehr und einseitiger als die vollkommne Causalität aller göttlichen Mittheilungen verehrt werden, in welchem die Mitglieder desselben die Messianische Hoffnung aufgeben oder vergeistigen und an der Vergangenheit sich begnügen lassen. Dieß wird durch die Apokryphen bestätigt. Auf diesem Gebiete geht man von der Voraussetzung aus: in dem Gesetze, dem mosaischen, sei das vollkommne Mittel aller göttlichen Offenbarung und Heilung ebenso gegeben wie Moseh die vollkommenste Stufe der menschlichen Gemeinschaft mit Gott darstelle. Das Gesetz ist der Ausdruck und die Erscheinung der göttlichen Gedanken der Welt, der Inbegriff aller göttlichen Zweckbegriffe. Daher auch die persönliche Selbstmittheilung Gottes (ebenso wie später λόγος) νόμος, γραφὴ und ähnlich benannt wird. Kommt es nun

zu aller göttlichen Lebensbildung, zu aller Verklärung des menschlichen und Völker-Lebens, zu aller Heilung und Erlösung, darauf an, daß der rechte Verstand am Gesetze aufgeschlossen, mitgetheilt und mittels des israelitischen Volkes, seiner Leiden und seiner triumphirenden Treue weltherrschend werde: so giebt es eben nur durch Wissen, *σύνεσις*, *φρόνησις*, *σοφία*, Gerechtigkeit und Seligkeit, und das göttliche Wissen im Gesetz und in Israel sich herablassend — die Weisheit kann allein die wesentliche persönliche Selbstmittheilung Gottes sein. Auch unter dem kabbalistischen מטטרון (verschieden von מטרוניתא) ist die hypostatische Weisheit als *μετάθρονος θεοῦ*, Mitregentin (Sap. 9, 4. *τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν* v. 10. *ἀπὸ θρόνου δόξης σου πέμψον αὐτὴν*) oder als *σύνθρονος* zu verstehen. Sicher zu verwerfen ist die Ableitung von *metator*, wenigstens sehr zu bezweifeln die vom Mithras. Aber auch in der festgehaltenen prophetischen Richtung des A. T. kann, so lange die particularistische Schranke bestehet und bestehen muß, die alles bedingende Causalität, welche die Liebe ist, vorzugsweise nur als Weisheit erkannt werden. Die nichtoffenbare Allgemeinheit der Gnade, die auf Israel eingeschränkte läßt Gegensätze übrig, die vorderhand nur durch den Begriff der Weisheit versöhnt werden.

*) Ob wir gleich die ausschließliche Beziehung der Weisheit auf die Erlösung nicht annehmen können, welche ihr in der Schleiermacher'schen Definition gegeben ist II. 676. „die in der Erlösung bethätigte göttliche Selbstmittheilung als das die Welt ordnende und bestimmende Princip:" so stimmen wir darum doch ihrer eigenthümlichen Verbindung mit der Liebe, auf welche auch J. D. Michaelis Comp. Theol. Dogm. p. 59. hinweiset, nicht weniger bei.

§. 76. Majestät.

Ungeachtet Gott Engel und Menschen geschaffen und zu seiner Gemeinschaft und Aehnlichkeit bestimmt hat, vermindert sich dadurch doch seine Freiheit und vollkommne Selbstheit nicht, sondern er ist und bleibt der König seines Volkes und Reiches; der große und schreckliche Gott 5 Mos. 7, 21., dem an Würde und Macht kein Wesen gleichkommt, wie dieß der Name Michael ausdrückt, und dessen Herablassungen und Offen-

barungen*) alle nur dazu dienen können, daß er durch Gehorsam und Ehrfurcht in der Liebe noch mehr verherrlichet werde. Dieß ist der Begriff der göttlichen Majestät und Ehre, welchem theils besondre Ausdrücke und Namen theils die Vorstellungen von der Unnahbarkeit Jes. 6, 5. und Unwiderstehlichkeit des Herrn Ps. 33, 8. 13—18. entsprechen. Was es sei, Gott verletzen, soll in dem Gebiete der Gnade nicht verkannt, sondern nur noch williger und lebendiger anerkannt werden. AG. 5, 1—11. Hebr. 10, 26—31. 12, 25.

*) Auf ähnliche Weise wie in der alttestamentlichen Lehre von der Weisheit beginnet in der Vorstellung von der Herrlichkeit des Herrn der eigenschaftliche Begriff ein hypostatischer zu werden. Der Unendliche Verborgne in seiner Offenbarung und Herablassung sich selbst gleiche ist — der Herrliche, die Herrlichkeit Gottes, כבוד יי 2 Mos. 16, 10. 33, 22. 4 Mos. 16, 42. μεγαλοπρεπὴς δόξα 2 Petr. 1, 17. wo die gewöhnliche Anmerkung: i. e. Deus ipse keineswegs ausreicht. Das Subject einer sinnlich vermittelten Rede vom Himmel oder Erscheinung konnte nach der damaligen allgemeinen Vorstellung immer nur ein andres, zweites Göttliche oder der Engel des Herrn sein. In ihrer Mittheilung an die Knechte und Diener Gottes ist die Herrlichkeit zugleich die Abwehr und Verneinung des Todes, der Vergänglichkeit, und des Verderbens. Daher die Glorification Christi und der Christen in der Auferstehung Joh. 17, 22. Röm. 6, 4. 8, 11. 30. 1 Petr. 4, 14.

§. 77. Heiligkeit.

Wie mannichfaltig auch die Vorstellungen von Majestät und Heiligkeit in einander übergehen, so wird doch durch den letztern Begriff im Ganzen genommen das göttliche Wesen von der Gemeinschaft der Sünde*) und der Sünder dergestalt abgezogen, daß die erstere als die eigentliche Gemeinheit (Profanität) durchaus nichts von Gott inne haben, ihn weder zum Urheber noch zum Theilhaber, weder zum Mitschuldigen noch zum Pfleger oder Hehler haben, und der letztre lediglich nach dem Maaße seiner Absonderung von der Gemeinheit des Fleisches

und der Welt oder nach dem Maaße seiner Heiligung zu ihm kommen kann. Also nicht die heilende und zum Heilen sich herablassende Liebe, sondern die in der Herablassung und Selbstmittheilung das Böse tilgende, strafende Wahrheit der Liebe ist der Begriff der göttlichen Heiligkeit. Daher auch Gott als Geist der Gemeine und als Einwohner des menschlichen Herzens vorzugsweise der Heilige.

*) Die Erklärungen der göttlichen Heiligkeit, sie sei die Liebe Gottes zu sich selbst oder die Legalität, Moralität des göttlichen Willens, entfernen sich zu weit von der biblischen Grundvorstellung. Wenn dagegen Zachariä und Storr bei der Vorstellung incomparabilis-, venerandus ganz allein stehen bleiben, so macht Knapp Vorless. 1. 180. gegründete Erinnerungen dagegen. Zwar mag קָדוֹשׁ Jes. 6. und ἅγιος Joh. 17, 11. vgl. Ps. 99, 9. 71, 22. die erhabene Unterschiedenheit von allen andern persönlichen Wesen bedeuten, aber die Grundvorstellung von קדש ist doch rein sein, und Gott ist überall der Heilige in Bezug auf mögliche oder wirkliche Unreinheit der persönlichen Geschöpfe. 3 Mos. 11, 44. 19, 2. 1 Petr. 1, 14—16. Hiob 4, 17—19. Der Begriff der Heiligkeit beruhet aber nicht bloß auf diesen Worten, sondern zugleich auf den Behauptungen, daß Gott kein Schutzherr des Bösen sei, Ps. 5, 5. weder in sich selbst es hege 1 Joh. 1, 5. Jac. 1, 13. noch es bewirke oder zulasse. 1 Cor. 6, 9—20. 2 Cor. 6, 15—17. Sap. 7, 25. οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν (die hypostatische Weisheit) παρεμπίπτει. Jesaias ruft darum vor dem Angesichte des dreimal Heiligen Wehe mir, weil er unreiner Lippen ist. Gott eifert und zürnet. Sein Geist wird durch das gehässige Wesen der Menschen betrübt Jac. 4, 5. Ephes. 4, 30. — Die göttliche Heiligkeit ist demnach die Schutzwehr der Liebe, das Negative des göttlichen κοινωνικόν. Daher es nicht nöthig ist, „das Wohlgefallen am Guten" in den Begriff mit aufzunehmen. Ammeisten kommt die Definition älterer Dogmatiker, summa in Deo puritas eandem puritatem a creaturis exigens, mit der unsrigen überein. Dagegen können wir die Thatsache des Gewissens, welche freilich eine wesentliche Offenbarung der göttlichen Heiligkeit ist, nicht nach Schleiermacher mit ihr selbst identificiren.

§. 78. Seligkeit.

Das göttliche Wesen wird als das alleinweise von der erkennenden Creatur, als das herrliche und heilige von der selbstischen, als das selige von der empfindenden abgezogen. Denn auf der einen Seite giebt die vollkommne Einheit des göttlichen Könnens, Wissens und Wollens mit der Liebe, auf der andern die vollkommne Unberührtheit vom Mangel und vom Uebel den Begriff der göttlichen Seligkeit. 1 Tim. 1, 11. 6, 15.

Anmerk. Die fast allein geltende Eigenschaft der homerischen Götter, die sie dem mühseligen Menschen gegenüber behaupten, ist in der testamentischen Gottesverehrung, welche es ammeisten mit den communicativen und ethischen Eigenschaften zu thun hat, untergeordneter Weise erwähnt. Indessen: Gott ist mangellos, unbedürftig Ps. 50, 10—14. AG. 17, 25. Dieß eine wesentliche Bestimmung Gottes in der Alexandrinischen Lehre: *ἀπροσδεής, ἀπήμαντος, ἀμέριμνος.* Augustin. Conf. I. 4. semper agens, semper quietus, colligens et non egens — quaerens cum nihil desit tibi: nunquam inops et gaudes lucris. Selbst seine Barmherzigkeit oder Mitleidigkeit kann ihn keiner creatürlichen Sehnsucht theilhaftig machen. Philo de Cherub. 122. *Μόνος ὁ θεὸς ἀμερίμνως ἑορτάζει.*

§. 79. Göttliche Bezogenheit auf die persönlichen Wesen.

Die heilige Liebe Gottes auf seine Gemeinschaft mit den persönlichen Wesen überhaupt oder auf alle seine Erweisungen gegen sie angewandt, ist Gott gerecht und treu oder wahrhaftig.

Anmerk. 1. *Δίκαιος* ist wer sich der Stelle, die er in der Gemeinschaft einnimmt, gemäß verhält. *Δικαιοσύνη* und צֶדֶק von Gott gesagt bezeichnen seine Rechtschaffenheit, Rechtheit, sein Wohlverhalten. Also unmittelbar weder seine Güte noch seine unpartheiliche Rechtspflege. Weil es aber eben dem Gotte, der die Liebe ist, zukommt gegen die Menschen, die er geschaffen, berufen und

erwählet hat, gütig, gnädig und milde zu sein, um sich selbst gleich zu bleiben Hos. 11, 9. und gleichsam seine Stelle zu behaupten, so werden nicht allein sehr häufig Güte und Rechtschaffenheit Gottes zusammengestellt, sondern die letztre wird auch da besonders genannt, wo es auf das Wohlverhalten Gottes in der Güte besonders ankommt, wie 1 Joh. 1, 9. Hebr. 6, 10. wenn nicht in letztrer Stelle der engere Begriff der Gerechtigkeit oder des richtigen Verhaltens gegen den, der so oder so gehandelt hat, vorwaltet. Nicht in allen Stellen, wo δικαιοσύνη θεοῦ vorkommt, bedeutet es die göttliche Eigenschaft. Wenn auch Röm. 3, 26. doch nicht Röm. 1, 17. oder 2 Cor. 5, 21. Dieser Genitiv ist zuweilen — wie in πίστις θεοῦ, ἔργον θεοῦ durch κατὰ θεὸν, εἰς θεὸν, ἐκ θεοῦ näher zu bestimmen. Gottgemäße, gottgewirkte Gerechtigkeit des Menschen.

Anmerk 2. Aufs nächste ist der Begriff der göttlichen Rechtschaffenheit mit dem der Treue und Wahrhaftigkeit verbunden. Daher so häufig אמת mit צדק gepaart erscheint, und πιστὸς mit δίκαιος. Gott bewähret sich in der gleichbleibenden Behandlung z. B. der Berufenen 1 Cor. 1, 9. 1 Thess. 5, 24. Röm. 8, 29., nicht hierin abhängig, sondern selbst gegen die nicht glaubenden treu, weil er sich nicht verläugnen kann 2 Tim. 2, 13. Und er bewähret sich nicht minder in der Uebereinstimmung des Wortes und Werkes, des Vorher und Nachher. Es ist unmöglich, daß Gott lüge Hebr. 6, 18. Kein Unglaube, keine Falschheit der Menschen heben seine Wahrheit und Wahrhaftigkeit auf Röm. 3, 3. 4. 4 Mos. 23, 19. Aus letztrer Stelle erklärt sich dann von selbst, wiefern das Bereuen 1 Mos. 6, 6. und Jon. 3, 9. Jer. 18, 1—11. Gotte zukomme. Die biblischen Vorstellungen: Gottes Reue, Zorn, Eifer und dergl. haben Wirklichkeit und Gültigkeit. Es ist ja eben nicht von einer menschlichen, sondern von einer göttlichen Bewegung die Rede; also auch nur das sündige und das leidentliche daran zu verneinen, nicht aber das Wirkende und Wahre. Daher Augustin Confess. I. 4. amas, nec aestuas; zelas et securus es; poenitet te, et non doles; irasceris, et tranquillus es; opera mutas nec mutas consilium.

§. 80. Beschluß.

Die Gerechtigkeit und Treue Gottes bestimmt sich in ihrer Bezogenheit auf das Mannichfaltige am persönlichen Geschöpfe mannichfaltig. Einige Bestimmungen beziehen sich auf die leidentlichen Zustände der endlichen, sittlichen Wesen; eine besondre aber auf die Freithätigkeit eines jeden. Nach ihrer schlechthin allgemeinen und gleichen Beschaffenheit sind die Menschen bedürftige und empfängliche Wesen; Gott ist gegen sie als solche gütig und menschenfreundlich Ps. 107. Tit. 3, 4. Matth. 6, 26. Nach verhältnißmäßiger Gleichheit und Allgemeinheit sind sie in ihrer Bedürftigkeit leidende, unselige, gefallene, sündige Wesen; Gott ist gegen sie als solche barmherzig, gnädig, geduldig. 1 Mos. 32, 10. 2 Mos. 34, 6. Ps. 86, 5. 15. Endlich ist Gott gegen alle als freithätige Wesen und in Bezug auf den Gegensatz des guten und bösen Verhaltens und Sinnes — gerecht, nämlich der vollkommne Richter und Vergelter der Menschen. Röm. 1, 24. 28. 2, 2. *κρίμα θεοῦ κατὰ ἀλήθειαν.* 7—9. 1 Cor. 4, 5. 2 Sam. 22, 26. 27.

Anmerk. 1. In Ansehung der Güte חסד und טוב ist anzuerkennen, daß sie auch schon anstatt der andern, auf die leidentliche Empfänglichkeit des Menschen bezüglichen, Eigenschaften gesetzt wird; wie denn die Sündlichkeit auch als Mangel und Bedürfniß, obschon nicht ausschließlich so, angesehn werden kann. Auf die empfindende Creatur überhaupt kann die Güte Gottes nur bezogen werden, sofern sie zuvor schon auf die geistige, bewußte bezogen worden ist, denn die Güte in ihrer Weisheit will das sinnliche Wohlsein nicht als letzten Zweck. Sie ist Dank-Forderung, setzt also die geistige, denkende Creatur voraus. Endlich wirkt die Güte in ihrer Weisheit und Geduldigkeit auch in den Zuständen der Züchtigung und Strafe. Hebr. 12, 5—11. Ps. 119, 67. 68. Merkwürdig ist die Beziehung des *πνεῦμα φιλάνθρωπον* Sap. 1, 6. auf Wirkungen der richterlichen Herzenskunde Gottes.

Anmerk. 2. Besonders schwierig und wichtig ist die Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit; schwierig, weil sie nicht sowohl die Ent-

wicklung des Verhältnisses Gottes zur persönlichen Welt fortsetzet als einen Gegensatz in demselben zu begründen scheint; und wichtig, weil sie über den Begriff der Erlösung, Versöhnung und Rechtfertigung entscheidet. Die Gerechtigkeit Gottes ist ein nothwendiger und unersetzlicher Begriff von seiner Liebe, Weisheit und Seligkeit. Der Gott Marcions ist eben auch nicht die volle wahre Liebe, weil er gleichsam aus Scheu und Abneigung vor Strafe kein Gesetz und Recht will, und aus Unwillen Gesetzgeber zu sein auch nicht Schöpfer, oder doch nicht ursprünglicher Mittheiler und Offenbarer ist. Die Berichtigung Marcions kann aber nicht darin bestehen, daß man den unaufgelösten Gegensatz der Gnade und Gerechtigkeit zu einem Einigen Gotte erhebt, oder die Einige göttliche Majestät und Ehre in Gnade und Strafgerechtigkeit zertrennt, welches der Fehler derer ist, die alles göttliche Wollen und Wirken in Theodor Beza's Weise aus dem Dualismus dieser Eigenschaften construiren. Könnten Recht und Gesetz, Strafe und Belohnung gar nicht Wirkungen der Liebe sein, so müßten sie sicherlich als das bloß Aeonische, Demiurgische gesetzt werden, das an das wahrhaft göttliche gar nicht heranreiche. Neben und außer der Liebe Gotte noch einen andern Grundwillen zuschreiben, heißt Unbegriffe schaffen. Man kann sich nicht etwa auf den Psalm (18, 26. f.) berufen — „für die Guten und Reinen bist du gut und rein, für die Falschen falsch, verdreht, verkehrt;" denn die Verkehrung und Fälschung bedeutet hier nur Veränderungen des Verhältnisses, nicht des Wesens und Willens. Die Leibnitz'sche Erklärung: Gottes Gerechtigkeit sei die weise geleitete Güte, enthält Wahrheit, denn sie besagt, daß die Gerechtigkeit eine Dauer und Fortsetzung der Güte sei: nur ist so die Gerechtigkeit zu ausschließlich auf das Denken (Weisheit) bezogen, und man sieht nicht, warum nicht auf das Wollen, die Heiligkeit. Und sollte nun wiederum (wie nach Marheineke's Grundlehren in der ersten Ausgabe) die Güte nur die weise Verwaltung der Gerechtigkeit in Gott sein: so wären beide Begriffe, da nur gegenseitige Limitation sie erhalten könnten, um ihre Selbstständigkeit gebracht. Die durch Nitzsch (in ungedruckten Vorlesungen über Dogmatik) und durch Schleiermacher gegebenen Erklärungen sagen, so weit sie unter einander zusammenstimmen: die Gerechtigkeit sei der heilige Wille zu strafen, sei das göttliche Wehethun, die Güte aber das Wohlthun. Allein so

sehr hier das Anknüpfen an Heiligkeit und Liebe zu loben, und das Bestreben an zu erkennen ist, die Belohnungen dem Rechtsanspruche der Menschen zu entziehen — δοῦλοι ἀχρεῖοι Luc. 17, 10.: so scheint doch für letztern Zweck zuviel geschehn zu sein. Denn offenbar ist es der Güte und Gnade nicht fremd im Wehethun wohl zu thun, und so auch der Gerechtigkeit nicht, zu belohnen, vorausgesetzt, daß Gott Belohnungsfähigkeit gewirkt und geschenkt habe. Das Belohnen hat bekanntlich mitten im Testamente der Gnade eben so wie das Bestrafen seine Geltung behalten, folglich auch der ganze Begriff der Vergeltung, und daß dieser Begriff Inhalt der Gerechtigkeit sei, ist nicht zu bezweifeln. Soll irgend der Begriff von Gottes Gerechtigkeit Selbstständigkeit erhalten, so muß er im allgemeinen die Bezogenheit der unendlichen heiligen Liebe auf die Freithätigkeit und Selbstbestimmungsfähigkeit der persönlichen Wesen, oder die Bezogenheit der göttlichen Vollkommenheit auf das Dasein des Staates im Universum sein. Der Grund des göttlichen Staates ist die Liebe, sein Zweck Leben und Seligkeit; die Seligkeit vollkommene Gemeinschaft in der Selbstheit, vollkommene Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit in Bezug auf das sich selbstmittheilende Gute. Das Einzelwesen soll zur wahren Selbstheit und Gemeinschaftlichkeit und durch eines zum andern gedeihen, die gute Bestimmbarkeit zur guten Bestimmtheit werden. In diesem Processe ist die Entgegensetzung der Nothwendigkeit und Freiheit, des Ich und des Andern, des Thuns und Leidens, der Trennung und Vereinigung, folglich die Möglichkeit des Bösen und des Uebels, der Sünde und des Todes, der Willkür und des Widerspruchs. Das Böse ist möglich zur Verwirklichung des Guten. In Gott nun ist die Unmöglichkeit des Bösen, welches die Heiligkeit seiner Liebe ist Joh. 17, 11. 25.; aber dadurch, daß das Böse auch in der Welt von einer bleibenden Wirklichkeit abgehalten, und seiner Nothwendigkeit ewig beraubt, daß also das Gute in seiner ausschließlichen Ewigkeit bewahret wird, dadurch erweiset sich die Gerechtigkeit Gottes. Dieser Begriff umschließt alle Momente, nach welchen von Recht und Gerechtigkeit in der heiligen Schrift die Rede ist; giebt ihr aber nirgends einen Raum, wo sie nicht im Gefolge und vermöge der heiligen Liebe wirkte, und wo sie nicht mit und in der Gnade, Güte und Barmherzigkeit, und diese mit und in ihr wirksam würde. Daß sich die heilige Liebe allenthalben

und daß nur sie sich an und in der Welt verwirklichen will, ist die ganz allgemeine Gerechtigkeit Gottes, justitia universalis von den Theologen genannt, nichts anders als die Treue seiner Liebe oder als seine Wahrhaftigkeit, folglich auch an ihrem Orte Gnade, Barmherzigkeit und Güte. Denn wo es bei der Befriedigung des Bedürfnisses in der Erhaltung des Lebens zugleich die Scheidung des Bösen vom Guten also auch die Wegschaffung, Begrenzung, Vertilgung des Bösen, und die Belebung des Guten gilt, da ist die Güte zugleich Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit Bewährung der vollkommenen Güte. Daher wie 1 Joh. 1, 9. Hebr. 6, 10. göttliche Acte der Vergebung sowohl als der Strafe, Acte der Reinigung und Bewahrung Gotte als dem Gerechten zugeschrieben werden. Die besondre Gerechtigkeit ist erstens die gesetzgebende theils ordnend theils offenbarend verbietende und gebietende, dann die richtende, theils verdammend theils lossprechend, endlich die vergeltende theils strafend theils belohnend. Iustitia legislativa, judicialis, rependens. Daß Gott Selbstbestimmung und Freiheit überhaupt zuläßt, erklärt seine mittheilende Güte; daß er Güter hervorbringt, dafür ein Bedürfniß pflanzt, und dadurch die Selbstthätigkeit und zwar eine gemeinsame veranlaßt, ebenfalls seine Güte und Liebe; daß er aber in Bezug auf das mögliche Böse und Güte die Unterordnung der Güter und Triebe, die Grenze des Thuns und Leidens, die Bewahrung aller Persönlichkeiten gegen einander und für einander theils bewirket theils zum Bewußtsein bringt und im Gewissen ausspricht, ist seine Gerechtigkeit. Gott ist gerecht in seinen Geboten, seine Rechte sind vollkommen, sie werden erhalten immer und ewiglich Ps. 111, 7. 8. 119. Das versteht sich nun von selbst, daß das Gesetz als Offenbarung, als Sicherung, als Anlaß der Selbstbestimmung und Thätigkeit eine Mittheilung des Guten und Güte sei, und es wird im letztangeführten Psalmen in Fülle ausgesprochen: allein es ist andrerseits auch Gerechtigkeit, nämlich gesetzgebende, in der Anstalt der Gnade, in der Versöhnung und Rechtfertigung des Sünders. Denn alles, was Gott als Stifter einer Verfassung und alles was er als Geber eines Gesetzes, sollte es auch ein *νόμος πίστεως* sein, endlich alles was er zur Verurtheilung und Entkräftung der Sünde thut, sollte es auch zugleich Begnadigung des Sünders sein, ist Beweis seiner Gerechtigkeit. Offenbar in diesem Sinne ist Röm. 3, 25. 26. die

Stiftung der Versöhnung als Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit gepriesen. Die bloße *πάρεσις*, *ἄφεσις*, *ἀνοχὴ* wäre kein vollkommner Erweis der heiligen Liebe Gottes, wenn sie nicht hinwiese auf eine höhere Entwicklung der Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit *ἐν τῷ νῦν καιρῷ*. Diese Gesetz und Verhältniß schaffende Gerechtigkeit geht dann in die richtende und vergeltende über. Jac. 4, 12. *εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης καὶ κριτης, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι.* Nun erst erhält der gerechte Gott Beziehung auf das wirkliche Verhalten des Einzelnen. Denn Gericht und Strafe ist freilich schon in der Stiftung auch des N. T. durch das Blut Christi, weil überall, wo sich die göttliche That auf das mögliche oder wirkliche Dasein der Sünde richtet, eine Verdammniß der Sünde geschehen muß, und weil sich die *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* Röm. 3, 20. durch die *ἔλεγξις ἁμαρτίας* Joh. 16, 9. erst vollenden kann. Allein diese Strafe ist eben keine andre als die Scheidung der sündigen Allgemeinheit von der Sünde durch das Leiden des Belohntesten Phil. 2, 9. des Gerechten 2 Cor. 5, 21., und der hiemit gestiftete Tod der Sünde (in der Buße) ist eine Gnadenstrafe, eine Erlösung: woraus erhellet, daß der Begriff der richtenden und strafenden Gerechtigkeit in dem allen noch in den der gesetzgebenden zurückgehet. Wird ein Staat erst gestiftet und eingerichtet, oder ist er noch in der Stiftung begriffen: so wird der einzelne Bürger noch nicht gerichtet. Die richterliche Thätigkeit hat noch nicht ihren Gegenstand gefunden. Selbst während des ersten Bundes war dieses in sofern der Fall, als zwar das Gesetz Leben und Tod vorlegte, aber dennoch mehr *πάρεσις*, *ἄφεσις* herrschte als volle Bestrafung. Nun aber, nachdem die Verfassung vollendet ist: operirt diejenige Gerechtigkeit die nicht allein in einem und demselben Subjecte der Menschheit das Böse und Gute scheidet, sondern auch die Bösen und Guten scheidet. Und hier wenigstens scheint zwischen Güte und Gerechtigkeit, Straferlassen und Fordern, zwischen Gnade und Recht ein antithetisches Verhältniß ein zu treten. In Wahrheit aber bleibt dieß Verhältniß auch hier ein genetisches, und daß es als ein solches erkannt werden kann, ist eben die Vollkommenheit und Wahrheit des Christenthums. Die Barmherzigkeit und Güte wirkt nicht weniger auf alle zu strafende und gestrafte in ihrer Bedürftigkeit ein als die das Verhalten erkennende, Thun und Leiden ordnende Gerechtigkeit alle Begnadigten umfaßt: vorausgesetzt, daß der Grund und das Ziel des

ganzen Processes nur die zur Selbstmittheilung sich erschließende ewige Liebe sei und bleibe. Was Jeremias Thren. 3, 33. sagt, כִּי לֹא עִנָּה מִלִּבּוֹ muß immer gelten, und daß die Barmherzigkeit, wie Philo behauptet, älter ist als die Strafe, oder daß nach Jac. 2, 13 sich das Erbarmen rühmt über das Gericht. Aber daraus folgt nur eben, daß die δύναμις ἐνεργετικὴ immer in Bezug auf das zwischen einkommende Böse sich zur κριτικὴ, κολαστικὴ u. s. w. bestimmt, um so sich zu bewähren und in sich selbst zurück zu gehen. Die erwählten, versöhnten, begnadigten, gerechtfertigten, geheiligten Menschen werden alle in ihrer Buße gestraft, beschuldigt, gerichtet. Auch an denen erweiset sich die Gerechtigkeit, die sich selbst richten, und darum nicht gerichtet werden. Ohne Buße und Abbitte giebt es niemals wirkliche Vergebung; wie Melanchthon richtig bemerkt, punitur contritione homo. Dagegen liebt Gott dieselbigen, die er züchtiget, trägt in vieler Geduld die Gefäße des Zorns, Röm. 9, 22. (liebt alle Wesen und verabscheut nichts, was er geschaffen Sap. 11, 24. schont derer, deren Ungerechtigkeit er haßt und straft, ὡς ἀνθρώπων 12, 8. und macht, daß wir als κρινόμενοι destomehr ἔλεος erwarten 12, 22.) Nur die Vorstellungen einer weder in dieser noch jener Welt zu vergebenden Sünde, eines nicht sterbenden Wurms, nicht verlöschenden Feuers, einer ewigen Verdammniß und Strafe, eines zum Verderben eingerichteten Gefässes Matth. 12, 32. 25, 46. Röm. 9, 23. Offenb. 20, 15. (eines von Anfang verfluchten Samens Sap. 12, 11. eines τέρμα τῆς καταδίκης ἐπ' αὐτοὺς ἐπελθὸν 12, 27.) scheint einen endlichen bleibenden Gegensatz fest zu stellen und ihn als einen ursprünglichen auf zu weisen; indem das rein genetische Verhältniß nur bestehen kann, wenn nicht nur die Liebe in ihrer Heiligkeit und Gerechtigkeit zürnende, strafende, das Böse ausscheidende Wirkungen von sich ausgehen läßt, sondern sie auch zum Ziele der allgemeinen Erlösung von Sünde und Uebel hinausführt. Läßt die Allmacht und Weisheit den Unterschied der Seligen und Verdammten am Ende bestehen, so scheint auch der Wille ihn gesetzt zu haben und selbst ewiglich in ihm befangen zu sein. Und so käme es wieder auf den Lehrsatz Beza's hinaus. Allein da wir von vorn herein gar keine schlechthin nothwendige Gerechtigkeit denken können, die aus dem leeren Absoluten, aus dem bloß formalen Willen, nicht aus dem wahren Willen des absolut Guten hervorginge: so dürfen wir fest

vertrauen, daß auch die nie endigenden Wirkungen der strafenden Vergeltung oder der scheidenden und verneinenden Gerechtigkeit Siege des Guten über das Böse und Vermittelungen der Güte und Barmherzigkeit sein werden. Daß die Strafe dem Sträfling selbst als das Rechte und Nothwendige erscheinen soll und kann, zweifelt im Allgemeinen niemand; daß die erzwungne Bekehrung und Heiligung kein Werk der Liebe wäre, behauptet jeder; daß jeder Tod auch ein gewisses Aufhören und Freiwerden von Sünden Röm. 6, 7. in sich schließt, daß in Bezug auf die Unfähigkeit Böses zu thun und zu wollen und auf die Nothwendigkeit, die Werke der Gerechtigkeit zu erkennen und an zu erkennen auch die Verdammten an der Erlösung theil haben, läßt sich begreifen. Mehr hierüber zu sagen, gehört nicht an diesen Ort. Denn es handelt sich nur darum, das Ineinandersein der Gerechtigkeit und Gnade, oder das genetische Verhältniß beider Eigenschaften zu vertheidigen.

§. 81. Ein Gott. Vater, Sohn und Geist.

Eine jede dieser Eigenschaften ist nur in der Einheit des göttlichen Wesens wahr und mit ihr. Von vielen Göttern (πολλοὶ 1 Cor. 8, 6.) könnte keiner irgend eine von diesen Eigenschaften besitzen. Die vielen sind nur Vorstellungen und Gebilde der Menschen, durch welche sie das ewige Wesen ins geschöpfliche ziehen, um es zu zertheilen und zu zersetzen. Die vielen sind nur λεγόμενοι. Gott ist der Einige, von aller Zahl wie von aller Einzelheit ausgenommen 5 Mos. 6, 4. 1 Cor. 8, 6. Ephes. 4, 6. Jaho ist Elohim, ist Zebaoth, der Herr Himmels und der Erden auch Vater Jesu Christi. Diese Erkenntniß aber des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften ist dem christlichen Glauben durch die Erkenntniß des Sohnes Gottes oder desjenigen Menschensohnes und heiligen Knechtes Gottes aufgeschlossen, der ohne ursprüngliche Wesensgemeinschaft mit Gott, oder ohne das göttliche Leben in ihm selber zu haben auch nicht schlechthiniger Gottesverehrer wäre. Indem wir nämlich in Jesus dem Christus den eingebornen Sohn Gottes durch den Glauben schauen, erkennen wir

in ihm das fleischgewordene Wort, das vom Anfang war, durch welches alle Dinge gemacht sind; mit ihm aber zugleich den Vater, der nicht in die Welt gekommen ist, von dem durch sein ewiges Wort alle Dinge sind und der den Sohn der Welt gegeben hat, von dem der Sohn zeuget und zu dem er führet; und den heiligen Geist, der vom Vater ausgehet und von Christus, dem Herrn, gesandt wird, durch welchen wir den Vater und den Sohn erkennen und in dem Sohne dem Vater vereinigt werden: dergestalt, daß wir uns in unserm geistlichen Sein und Werden nicht von einer schlechthin einfachen, sondern von einer zweifachen, und in ihrer vollständigen Entwicklung dreifachen göttlichen Urhebung, dem Vater, Sohn und heiligen Geiste, abhängig fühlen, welche dennoch eine einige nach dem Wesen ist, und in das Denken aus dem vorstellungsmäßigen und erfahrenden Glauben herübergenommen uns Selbstbeziehungen und Selbstvermittelungen des einigen Gottes, den Unterschied und die wiederkehrende Einheit des in sich seienden und Offenbaren, Gottes und des Logos, des im Dasein und im Bewußtsein offenbaren, des Logos als Leben und Licht, erkennen lehret: woraus aber folgt, daß wir uns auch in unserm allgemeinen Dasein auf Gott, Gottes Logos und Geist, auf Gott, den Herrn und Gottes und des Herrn Geist beziehen und an diesem Gedanken des Glaubens ein Denkmal der nicht mehr bloß gesetzten sondern gedachten und begriffnen Unbegreiflichkeit Gottes haben.

Anmerk. 1. Gäbe der Glaube an Vater, Sohn und Geist bloß den verknüpfenden Satz für die christliche Lehre, so müßte die Zusammenstellung und Gleichstellung, die er in sich enthält, ausschließlich und vorzugsweise in solchen Fällen vorkommen, wo der Inhalt des Heilsglaubens und der Zweck der Heilsanstalt umschreibend dargestellt werden sollte, z. B. in mehreren Stellen des 1 Timotheus- und des Titusbriefs. Die Gleich- und Zusammenstellung, von der die Rede ist, kommt aber ammeisten da vor, wo der Heilszustand von seiner bewirkenden höchsten Causalität abgeleitet werden soll. Wahr bemerkt Baumgarten-Crusius

Bibl. Theol. S. 315.: „So wird denn sowohl der Ursprung als jede Segnung des Evangeliums von jenen Drei abgeleitet." Denn die Gnade, der sich der Christ tröstet; oder das Heil, deß sich der Christ freuet, wird nicht einfach von Gott oder vom Vater, sondern 1) einfach vom Herrn z. B. 2 Thess. 3, 18. 2 Tim. 4, 22. vgl. V. 17 und 18. 2) und am stätigsten zweifach von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesu Christo z. B. anfangs aller paulinischen Briefe, und endlich 3) dreifach göttlich abgeleitet, dergestalt daß im letztern Falle noch der Geist zum Herrn und Vater, oder zu Gott und dem Herrn hinzukommt, wie z. B. 2 Cor. 13, 13. womit dann die andern Andeutungen der zweifachen (1 Cor. 8, 6.) und dreifachen Causalität 1 Petr. 1, 2. 1 Cor. 12, 4—6. Ephes. 4, 6. zu vergleichen sind. Ein viertes kommt nicht vor. (Und es geschah nicht ohne wesentliche Verfehlung, daß Justinus und Athenagoras, da sie die Fülle des Objectes christlicher Verehrung (σέβεσθαι) anzeigen und die Anklage des Atheismus desto stärker von dem Christenthum abwenden wollten, außer der Dreieinigkeit noch etwas, nämlich Athenagoras das πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν als zum θεολογικὸν μέρος gehörend, Justin den στρατὸν ἀγαθῶν ἀγγέλων zwischen dem Logos und Pneuma nannten. Iustin. Apol. I. p. 56. Athen. πρεσβ. π. Χρ. p. 86. Rechenb. Vgl. darüber Neander gegen Möhler Theol. Stud. u. Krit. 1833. S. 772.) Aus der dreifach entwickelten Heils-Causalität folgt aber, daß überall wo nur der Herr oder nur der Geist als heilbewirkend erwähnt wird, doch die Mitwirkung des andern, die vorausgehende oder folgende, und die Gesammtwirkung des Vaters, Sohnes und Geistes gedacht und geglaubt werden soll. Unter solchen Umständen apostolischer Lehre kann auch das Taufen auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes Matth. 28., wenn dieß auch sonst zulässig wäre, nicht auf eine Umschreibung der eigenthümlichen christlichen Lehren bezogen werden, sondern der Katechumen soll durch die Taufe in diejenige Gemeinschaft Gottes kommen, welche eine Gemeinschaft des Vaters, Sohnes und Geistes ist. Glauben an den Namen, getauft werden auf den Namen drückt in der testamentischen Sprache ein Bündniß mit Gott aus, welches auf eigenthümlichen Offenbarungen, Verheißungen und Pflichten beruhet. Nun darf man zwar zunächst mit den Arianern behaupten, wir würden zur Gemeinschaft des Vaters durch den Sohn im heiligen Geiste

geweiht, oder hätten als Christen dem Vater διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ πνεύματι ἁγίῳ Preis und Ruhm darzubringen; aber abgesehn davon, daß in diesem Falle in Gemäßheit der ganzen bliblischen Denk- und Sprachweise lieber gesagt würde, Ehre sei Gott unserm Vater durch unsern Herrn Jesum Christum in der Gemeinschaft des heiligen Geistes, so schließt doch diese ökonomische Darstellung der Dreieinigkeit die andere ontologische keineswegs aus, vielmehr kann die erstere nicht ohne die andre vollkommen bestehen. Denn der Sohn ist niemals der bloße nazarenische Jesus als gottgefälliger Mensch, sondern selbst auch ein geoffenbarter, und seine gleiche Beziehung mit dem Vater und Geist auf ὄνομα, sowie seine Gleichstellung mit ihnen im Ganzen macht, daß der Getaufte dem göttlichen Wesen als dreifacher Causalität des Heils und Lebens verpflichtet wird. Auf jeden Fall liegen der christlichen Gotteslehre Verhältnisse Gottes zu sich selber zum Grunde, und nicht bloß Verhältnisse Gottes zur Menschheit. Denn wird das διὰ τοῦ λόγου Joh. 1, 3. διὰ τοῦ υἱοῦ Hebr. 1, 2. ἐν αὐτῷ und δι' αὐτοῦ Col. 1, 16. vgl. 1 Cor. 8, 6. auf die Schöpfung aller Dinge und nicht bloß auf die Erlösung bezogen, so kann unmöglich (wie in der Weise der Modalisten) der Vater das ausschließliche Verhältniß Gottes zur Schöpfung, der Sohn das ausschließliche zur Erlösung hergeben. Wenigstens die Bestimmung Vater enthält schon den Begriff der grundursachlichen Liebe in Bezug auf die Erlösung ebensowohl als die Bestimmung Sohn die vermittelnde Liebe in derselben Beziehung bedeutet. Andrerseits deutet die Bestimmung Logos zunächst auf die Schöpfung. Der Arianische Gedanke ist streng genommen nur eine andre Gestaltung des monarchianischen. Sofern er die Wesensgleichheit des Logos aufhebt und diesen den Bedingungen eines wenn auch noch so erhabenen Geschöpfes unterwirft, macht er auch die Person Christi unbegreiflich, und hebt den Vollbegriff der menschlichen Natur in Christo auf, so daß der Apollinarism ihm zu Hülfe kommen muß; denn eine Vereinigung der Menschheit mit einem andern, wenn gleich noch so erhabenen Geschöpfe, zu Einer Person ist undenkbar, ungerechnet, daß sie dem praktischen Erlösungsbedürfnisse nicht genügt. So hatte Arius die Lehren des Dionysius von Alexandrien und Origenes wesentlich verdorben. Indessen verfehlte doch schon jede Unterordnungslehre das Rechte, wenn sie das Pleroma der Causalitäten der Natur, des Vernunftreichs und der Kirche zwar

in drei Persönlichkeiten aber auch als drei Wesenheiten, die höchste, höhere und hohe, befaßte. Sie hatte gegen Sabellius Irrthum Recht, aber nicht gegen seine Wahrheit. Sie verminderte die Absolutheit in denselben Personen, in welchen sich die Wirksamkeit vermehrte. Also auch dagegen mußte sich der kirchliche Gedanke so verwahren, wie es durch Dionys von Rom, durch Marcell von Ancyra und endlich durch Athanasius und die Nicäner geschah. Die nicänische Lehre hat zwar in ihrer Art sich biblisch auszudrücken und zu beweisen eine Unangemessenheit zur Bibel selbst, da die Ausdrücke „Zeugung" und „Ausgang" vielmehr dem Verhältnisse Gottes zur Welt (zu Bezeichnung der opera ad extra) nicht dem Verhältnisse Gottes zu sich selbst (opera ad intra) angehören; eine Unangemessenheit, die bereits Johann August Urlsperger, Pastor der Evangelischen Kirche zu Augsburg, vom Jahr 1769 bis 74. in einem Zusammenhange von Abhandlungen (Neue, dem Sinn heiliger Schrift wahrhaft gemäße Entwicklung der alten christlichen Dreieinigkeitslehre ꝛc. Frankfurt und Leipzig 1774.) erwiesen hat. Auch mußte sich die kirchliche Lehre theils in die Transscendenz retten theils in die Einzelheit des biblischen Buchstabens. Allein sie behält das Verdienst, die Bejahungen und Verneinungen, durch welche sämmtliche vorausgehende wesentliche Störungen des christlichen Bewußtseins verhütet werden, vollständig gegeben, den praktischen Glauben an Vater, Sohn und heiligen Geist ontologisch befestigt, und den ontologischen Begriff praktisch belebt zu haben. Vergl. die erklärende Apologie der Kirchenlehre von Sartorius: Apol. d. ersten Artikels der Augsb. Conf. Hamburg 1829. und vornehmlich die Twestensche. Urlsperger trennte dagegen die Wesens- und Ausgangs-Dreieinigkeit schlechthin. Das Vater-, Sohn- und Geist-Sein geht jene nichts an; der Einige Gott ist die Einheit dreier Gotteskräfte des absoluten Geistes, die auf keine Weise einander zeugen, oder von einander ausgehen; es ist gleichgültig, ob man sie schon Personen nennen will. Vermöge eines ewigen Vertrages aber bestimmt sich Gott in den drei unbenennbaren Grundkräften, dazu, der Schöpfung, Erlösung und Vollendung der Welt wegen, daß die eine als Vater die andre als Sohn erzeuge, und die dritte vom Vater durch den Sohn ausgehe. Die drei Gotteskräfte sollen Macht, Weisheit und Liebe sein. — Sollte Macht eine besondere Kraft sein? Im Ganzen ist hiemit

nichts gewonnen, als daß der Gegenstand in neue Bewegung gesetzt worden. Diejenige Auslegung aber vom Vater, Sohn und Geist, welche sagt, Gott habe sich durch Jesum den Messias als ein heiliges Wesen (πν. ἁγ.) geoffenbart, verstößt so sehr gegen die sonst so empfohlne grammatisch-historische Interpretation, daß wir uns jeder Widerlegung enthalten können. Für die biblisch-christliche Begründung des Glaubens an Dreieinigkeit, sowie für die Erkenntniß der praktischen Bedeutung und einer wirklichen Lehr- und Denkbarkeit desselben ist durch Sack, über die katechetische Behandlung der Lehre von der Dreieinigkeit (Theol. Stud. u. Krit. 1834. I.) und durch Twesten Vorl. üb. die Dogm. II. B. 1. Abth. das vorzüglichste geleistet.

Anmerk. 2. Die Lehre vom Vater, Sohn und Geist ist keineswegs außer Verbindung mit der Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes zu setzen. Sondern dieser scheinbare Tritheismus darf als die Vollendung des wahren Theismus und als die Verwahrung desselben in allen den wichtigsten Momenten angesehn werden. Zwar auch dem Polytheism, Pantheism und Dualism sind oben verhältnißmäßige Mitwirkungen zur Belebung und Verwahrung der Religion zugestanden worden, aber auf eine ganz andre Weise behaupten wir praktische Vortheile der Trinitätslehre. Nicht so, als diente sie nur einer anderweitigen Wahrheit ohne an sich wahr zu sein, sondern sie leistet der ganzen Gotteserkenntniß solche Dienste, welche mit ihrer objectiven und ewigen Gültigkeit unzertrennlich verbunden sind. Gott wird entweder nicht wahr und erhaben genug, oder nicht gut und heilig genug, oder nicht allwirksam genug gedacht. Dieß sind die möglichen Fehler eines gegebenen Theism. Solange er nun nur Gott und Welt und nie Gott von Gott unterscheidet, bleibt er immer im Rückfalle und Uebergange in die pantheistische oder irgend eine Verläugnung des absoluten Seins begriffen. Einen vollkommenen Schutz gegen Atheismus, Polytheismus, Pantheismus oder Dualismus kann es nur mit der Trinitätslehre geben; denn der Unterschied des göttlichen Wesens von der Welt als ein absoluter wird von denen, die den Dreieinigen anbeten, sichrer und fester gehalten als von denen, die ihn nicht verehren. Ebenfalls entsteht mit der Lehre, das Wort, das Gott war, ward Fleisch, nur ebenso die Nothwendigkeit, Gott mit dem Menschen ohne Sünde persönlich vereinigt zu denken, als die Nothwendigkeit, göttliches Wesen

und menschliche Natur schlechthin zu unterscheiden. Der Glaube an die ewige heilige Liebe, die Gott ist, kann sich nur durch die Erkenntniß des vollkommnen, ewigen Gegenstandes der göttlichen Selbsterkenntniß und Liebe theoretisch und praktisch vollenden, d. h. durch den Gedanken der Liebe des Vaters zu dem eingebornen Sohne. Endlich wird die volle, belebende Nähe und Mittheilung Gottes, welche weder Verminderung noch Beschränkung seines Wesens ist, nur durch die trinitarische Lehre vom Geiste bewahrt bleiben. Welche Schwierigkeit aber auch der kirchliche Begriff von göttlichen Personen machen mag, sobald man ihn mit der Persönlichkeit des göttlichen Wesens in Verhältniß bringen will, so ist doch dieser Widerspruch nicht ganz unauflösbar. Einige werden gerade zur vollkommensten Persönlichkeit die Dreifaltigkeit des Wesens erfordern und dabei sich der Metaphysik des Bewußtseins als eines analogischen Beweises bedienen; vergl. Schmieder: Cölestin, drei geistliche Gespräche. 1834. I. über die Personen der Gottheit. Andre werden die eigentliche Persönlichkeit Gottes nur in der einen der kirchlich sogenannten Hypostasen, nämlich in dem Logos, dem Sohne, dem Herrn anerkennen wollen. Andre noch anders. Auf jeden Fall sollen wir nach der offenkundigen Beschaffenheit der Schriftstellen nicht bloß die Trias in der Subjectivität des Vorstellens, noch ausschließlich in der Oekonomie der Offenbarung suchen, sondern um so mehr anerkennen, daß der unmittelbare Glaube hier den Anfang unerläßlicher Speculation in sich trage, da nicht allein jede außertestamentische Theologie des Alterthums von dem Zeitpunkte an, wo sie sich als reflectirende Gnosis über den Mythus stellt, gewisse höhere theogonische Begriffe erzeugt (in dem Sinne, in welchem sie in meinen Theol. Stud. I. historisch-kritisch behandelt werden) sondern auch christliche Theologen aller Zeiten eine gewisse rationale Erfassung dieses Mysteriums möglich gemacht und nöthig gefunden haben. Jene Erscheinungen der allgemeinen Religionsgeschichte werden Belege für das Ungenügende des Deismus; diese Versuche aber (s. Bretschneiders Dogm Ausg. 3. I. S. 566. ff.) bezeugen in Gemeinschaft mit dem kirchlichen Begriffe das Denkbarwerden der Trinität und ihren Zusammenhang mit den Lehren vom Wesen und den Eigenschaften Gottes. Und unter diesen Versuchen wiederum behalten wohl diejenigen ammeisten die Spur der biblischen, ethischen Theogonie, welche entweder von dem Begriffe der Selbsterkenntniß

und Selbstliebe Gottes, oder vom Unterschiede des in sich verborgenen und des sich äußernden also auch erinnernden Gottes ausgehen. Neuerdings hat Twesten die Philosophie der Trinitätslehre besonders dadurch theils geschichtlich aufgeklärt theils ihrem Gehalte nach bereichert, daß er die Trinität zuerst κατὰ τὸν ἀποκαλύψεως τρόπον der analogischphilosophischen Erklärung unterwirft, dann aber κατὰ τρόπον ὑπάρξεως, und zeigt wie beide Erklärungen zusammengehen. In jener ersten Hinsicht sucht er eine Vermittlung zwischen dem ens absolutum und der endlichen dennoch den Unendlichen offenbarenden Welt, und findet sie in dem ur- und vorbildlichen Denken Gottes. Geoffenbart aber kann nur werden für erkennende Wesen, und endliche Wesen können Gott nur durch Gott erkennen. Hierin ist Gott, Logos, Geist enthalten, immer nur Ein Gottes-Wesen. Wie aber Gott sich offenbart, so ist er. Dieß führt zu der andern Betrachtung: daß das Ich um wahrhaftige lebendige Persönlichkeit zu haben nicht nur sich als ein zweites gegenständlich werden, sondern auch durch einen andern Act als ein drittes Subject sich in sich zurücknehmen, sich als wirkliches Ebenbild von sich begreifen muß.

§. 82. Der Vater.

Der Vater *) ist nicht in die Welt gekommen, und Christus sagt nicht, daß er der Vater, sondern daß der Vater in ihm und er in dem Vater sei und daß sie Eins seien. Joh. 10, 30. 38. Zwar, da der Vater den Sohn in die Welt sendet und durch ihn sich denen, die an den Sohn glauben, zu erkennen giebt, ja durch den heiligen Geist samt dem Sohne Wohnung bei ihnen Joh. 14, 23. und sie zu Kindern Gottes macht, so ist mit der Offenbarung und Gemeinschaft des Vater-Gottes schon einmal das ganze Evangelium vollständig bezeichnet und das ganze Reich der Liebe mit seinem Anfange und Ende gegeben. Die recht erkannte Vaterschaft Gottes ist auch die rechte Erkenntniß des göttlichen Wesens, der göttlichen Eigenschaften, Werke und Verheißungen. Allein sowie diese Vaterschaft im A. T. lediglich in dem Verhältnisse Jehovahs zum auserwählten

Volke **) als seinem Sohne vorgebildet war, so ist sie auch an sich und überhaupt nicht eine gleiche gegen den Eingebornen und gegen alle Creatur, sondern anders ist Gott Vater Jesu Christi und anders Vater der Jünger Jesu Joh. 20, 17. oder vielmehr der Vater-Name vertritt überall zugleich die durch den Sohn bedingte und vermittelte Liebe Gottes. Daher auch in der bekannten apostolischen Formel „die Gnade unsers Herrn Jesu Christi" der „Liebe Gottes" voranstehet.

*) Die heidnische Vorstellung vom Vater Zeus, vom Vater der Götter und Menschen, vom Jupiter, Diespiter, Liber Pater, giebt ebenso vorzugsweise den Begriff des Natur- und Weltprincips oder des höchsten Erzeugers als die biblische Vorstellung vom Vater vorzugsweise auf das Princip der Freiheit und Liebe oder der sittlichen Angehörigkeit sich beziehet. Beide müssen daher vielmehr auseinandergehalten als verglichen werden; nicht der Mythus von den Götter-Söhnen sondern das A. T. in den §. 63. angeführten Stellen, zu denen noch Hos. 11, 1. hinzukommt, lehrt uns vorbereitend, was der himmlische Vater sei. Diesen kannten die Juden nach dem Urtheile Jesu nicht Joh. 8, 55. ob sie wohl den Schöpfer kannten; und niemand kennet ihn als der Sohn und der, dem der Sohn ihn offenbaret Matth. 11, 27. Den Urheber der Dinge kennen aber Alle, obgleich Kennen und Kennen auch hier verschieden ist. Selbst der Vater der Geister Hebr. 11, 9. giebt mehr als den Begriff des Urhebers der Geister.

**) So streitig die Bedeutung von אב אחד Mal. 2, 10. geworden ist, so kann doch auch hier unter dem Einen Vater nicht der allgemeine Urheber des menschlichen Daseins zu verstehen sein; eher könnte man auch das folgende ברא auf die Stiftung des Volks nach den Beispielen von Jes. 43, 1. Ps. 102, 19. beziehen; denn es ist in der ganzen Stelle von dem fest zu haltenden Gegensatze Israels und der Heiden und von rein zu haltender israelitischer Ehe die Rede. Die übrigen bereits oben angeführten Stellen, die den Vater-Gott Israels nennen, sind nicht zweifelhaft: 5 Mos. 32, 18. Jes. 63, 16. Jer. 31, 9.

§. 83. Der Sohn.

Der Sohn schlechthin, oder der Sohn Gottes (*υἱὸς*, nicht *παῖς* *) *θεοῦ*), der Eingeborne vom Vater, ist zwar mit dem Wort, das uranfänglich bei Gott war, nicht ganz gleichen Begriffes, denn in dem Sohne ist jedesmal die menschliche Erscheinung des Erlösers eingeschlossen, während der Logos dieser entgegengesetzt werden kann; auch ist allerdings der Mensch Christus Jesus (1 Tim. 2, 5.) für alle unsere Erkenntniß des Sohnes Gottes das bedingende; aber diese menschliche Erscheinung, Jesus von Nazareth, erklärt sich theils unmittelbar theils mittelbar im Bewußtsein der Gläubigen auf solche Weise, daß sie nicht allein den Vater, der den Sohn sendet, sondern auch den Sohn selbst, der in die Welt kommt, zu ihrem göttlichen Principe erhält. Denn anlangend erstlich die Erklärungen, die Jesus selbst über sich giebt, so wählt er zunächst schon eine solche messianische Bezeichnung seiner Person, welche wie „Sohn des Menschen," **) oder „der geheiligte Gesandte des Vaters" Joh. 10, 36. mit der Bedeutung des Amtes eine Bedeutung des Wesens oder wesentlicher Eingeborenheit vereinigt und behauptet, jenachdem der Kleinglaube oder Unglaube ihn dazu auffordern, nicht bloße Verhältnisse eines vernünftigen Menschen zu Gott, noch bloß solche, die in sittlicher Hinsicht einzig in ihrer Art wären, zu haben, sondern eignet sich theils eine fortwährende himmlische Existenz Joh. 3, 13. die Coexistenz und ausschließliche Bekanntschaft mit dem Vater Joh. 10, 30. 38. 14, 1. 9. Matth. 11, 25., und eine von der des Vaters unzertrennliche Würde Joh. 5, 23. theils die Präexistenz bei dem Vater Joh. 6, 62. 8, 58. 17, 5. zu; ein göttlicher Stand des Christus, dessen Kenntniß nach seiner Erklärung durch die Offenbarungen des A. T. ***) (Matth. 22, 45.) vorbereitet war. Die Apostel aber erkennen in ihm aufs erste den Einigen Herrn an, 1 Cor. 8, 6., der als solcher und als theilhaft geworden göttlicher Macht und Herrlichkeit durch Auferstehung,

Erhöhung und Geistesmittheilung AG. 2, 36. 1 Tim. 3, 16. 1 Joh. 5, 6. erwiesen ist. Doch können sie dabei nicht stehen bleiben, da nur der so erhöhet werden konnte, der auch in der Knechtsgestalt etwas eigenthümliches gewesen und zu derselben auf eigenthümliche Weise gekommen war. Sie erkennen daher weiter in ihm den Herrn aus dem Himmel an 1 Cor. 15, 47. und von seiner Geburt her das persönliche Zusammensein der Menschheit mit göttlichem Wesen Col. 2, 9. Röm. 1, 4. 9, 5. Ferner, daß er aus dem göttlichen Stande in den menschlichen gekommen Phil. 2, 6. ff. 2 Cor. 8, 9. und als der Frühere und Höhere als alle Creatur ebenso mittlerisch zu allen Werken Gottes und namentlich zur Schöpfung wie nun zur Erlösung mit dem Vater gewirkt habe Col. 1, 15—19. Hebr. 1, 3. Endlich aber auf's aller unmittelbarste, daß in ihm das Wort oder das uranfängliche Princip aller göttlichen Aeußerungen, Schöpfungen und zur Erlösung vorbereitenden Thaten, folglich der Gott der Offenbarung und die Offenbarung selbst Mensch geworden sei. Wir haben demnach in dem Sohne die von sich selbst zeugende und sich vermittelnde Liebe, die Gott ist, zu verehren.

*) S. m. Abhandl. über παῖς θεοῦ, ob es Knecht oder Sohn Gottes bedeute; zu AG. 3, 13. in den Theol. Stud. und Kritiken ꝛc. I. 2. S. 331. Daß παῖς θεοῦ soviel als עבד יי sei in den apostelgeschichtlichen Stellen, hatte, was ich dort zu bemerken versäumt habe, schon Bengel im Gnomon zu Matth. 12, 18. erwiesen. Auch Stier und Olshausen treten der richtigen Erklärung unbedingt bei. Das Verhältniß des Knechtes Gottes zum Sohne Gottes ist noch nicht genug erkannt in der biblischen Theologie. Die alttestamentliche Idee des wahren Gottesdienstes, des religiösen Menschenlebens und der darin bestehenden Gottgefälligkeit oder Gerechtigkeit wird durch die Vorstellung Knecht Gottes vermittelt. Dieser Knecht Gottes ist überhaupt das Subject der Gottesverehrung, und als solches, die auserwählte, bevorzugte, zur Vermittlung der wahren Religion für Andre gesetzte und wirksame, eben deshalb leidende, aber nicht allein treue und bewährte,

sondern auch versöhnende und endlich verherrlichte menschliche Persönlichkeit. Ein mit dem idealen Weisen der Philosophie vergleichbares Musterbild. Das Gesetz ruft und fordert den gerechten Knecht, die Weissagung sucht und schauet, die Geschichte verwirklicht ihn. Im Verhältnisse des Herrn zur Völkerwelt ist Israel der Knecht, im Verhältnisse des Herrn zu Israel selbst ist Moses, ist irgend ein Prophet oder König, oder ist das gerechte treue שְׁאָר Jes. 10, 21. derselbige. Aber immer bleibt seine vollkommne Zukunft übrig. Indessen bemerken wir, daß dieselbigen Subjecte, welche Träger der Idee des gerechten Knechtes nach irgend einem Momente sind, auch den Namen und die Eigenschaft des Sohnes Gottes an sich haben. Sowie der Herr sagt: du bist mein Knecht, ich habe dich erwählet Jes. 42, 1. so Ps. 2. du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget. Israel ist Kind, Sohn in der Mehrheit und Einheit. Wiederum die einzelnen Träger der Theokratie sind Götter, Söhne Gottes. Sohn- und Kindschaft, Gottes-Ebenbildlichkeit, Wesensgleichheit, göttliche Stellvertretung, steht in Unterschied und Einheit mit Knechtschaft. Schon an sich. Denn im Sohne ist die Gemeinschaft Gottes als ein ursprüngliches Sein, im Knechte als ein nothwendiges Thun und Leiden gesetzt. Daher auch die Entgegensetzungen möglich sind, in welchen sich das knechtische als das schlechte oder mangelhafte zum kindlichen verhält Röm. 8, 15. Gal. 4, 7. Hebr. 1, 5. 7. 3, 5. 6. Allein wie aus der wahrhaftigen neutestamentlichen Sohn- und Kindschaft eben wieder die wahrhaft freie Dienstbarkeit und Abhängigkeit des Gehorsams und der Gerechtigkeit nach Röm. 6, 19. 22. Hebr. 5, 8. *καίπερ ὢν υἱὸς, ἔμαθεν — τὴν ὑπακοὴν* — so hat die alttestamentliche Knechtschaft auch schon Elemente der Geliebtheit und der Liebe an sich und ein Hinstreben nach der Kindheit. Ja der Unterschied des Dieners und Kindes kann wie z. B. in den Bezeichnungen des Volkes Gottes im Buche der Weisheit — wo noch die Zweideutigkeit des Griechischen *παῖδες* hinzukommt — in dem Begriffe der Zugeeignetheit und Geliebtheit ganz verschwinden, der Knecht Gottes sogar als freie oder erwählte Einzelheit über das Allgemeine der israelitischen Kindschaft oder der bloß amtlichen Sohnschaft und Würde hinausgehen. Die griechischen Sprachforscher bemerken, *θεράπων* sei mehr als *δοῦλος*, sei der vorgezogene, *οἰκόνομος*, atriensis, der Vertraute; weshalb Moses, der Inhaber des innigsten und erhabensten

Verhältnisses zu Gott von den griechischredenden Juden θεράπων κυρίου Jos. 1, 2. LXX. Sap. 10, 16. eigenthümlicher Weise genannt wird. Dennoch heißt kein Prophet als solcher Sohn Gottes, und der Begriff der höchsten Verwirklichung des religiösen persönlichen Lebens ist Knecht des Herrn. Diese Verwirklichung ist im A. T. zwar auch schon Gegenwart und Vergangenheit, aber noch weit mehr Zukunft. Im N. T. bezeichnet sich diejenige Person, die sich offenbar im Leiden und Thun des gerechten Knechtes schauet und diese Anschauung verwirklicht doch nicht als Knecht, sondern als Sohn, als eingebornen Sohn des Vaters. Warum wohl? Weil der wahrhafte Knecht nur als der da sein kann, in dem die Gemeinschaft mit Gott ein ursprüngliches ein göttliches Geborensein oder ein vom Vater Ausgehen und in die Welt Kommen ist. Nach dem Fleisch kann der vollkommen Religiöse nicht geboren werden, durch die Wechselwirkung des Gesetzes und der Verheißung nicht sich darstellen, sondern nur sich weissagen und vorbilden. Die absolute Wirklichkeit eines gottgefälligen Dienstes und Gehorsams als Aufhebung des Gegensatzes von Nothwendigkeit und Freiheit, ist nur in dem Sohne gegeben, an den die einzelnen Knechte, Söhne, Priester nicht heranreichen Luc. 20, 13. Nur der Sohn wird sündlos sein können, nur seine Versöhnung des Volks ein ἅπαξ, weil zugleich belebende Erlösung; nur als Sohn wird er nicht allein den Geist im vollen Maaße empfangen, sondern auch selbst mit Geist und Feuer taufen. Als solcher aber kann er nicht in der bloß äußerlichen, zeitlichen und vorbildlichen Weise der Wahl Sohn sein, er muß es in der Weise der natürlichen Wirklichkeit also der Gottmensch sein.

**) Menschensohn (nach Dan. 7, 13.) ist die erste eigenthümliche Selbstbenennung, der sich Jesus bedient. Eine messianische mußte es wohl sein, wenigstens folgt aus Joh. 5, 27. daß sie dieß im Sinne des Herrn war. Wiederum aber aus der Frage der Juden Joh. 12, 34. (vgl. Matth. 16, 13.) scheint zu folgen, daß Jesus mit diesem Namen einen damals nicht gangbaren gewählt hatte. Nicht unbedeutend ist, daß die apostolische Sprache (mit Ausnahme von AG. 7, 55.) die mehr erwähnte Bezeichnung des Christus gar nicht weiter anwendet.

***) S. Iustin. M. Dial. c. Tryph. p. 221. m. Sylb. 1593. — *Μαρτύριον δὲ καὶ ἄλλο ὑμῖν, ὦ φίλοι, ἔφην, ἀπὸ τῶν γραφῶν δώσω, ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε τινὰ ἐξ*

ἑαυτοῦ λογικὴν, ἥτις καὶ Δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ Υἱὸς, ποτὲ δὲ Σοφία, ποτὲ δὲ Ἄγγελος, ποτὲ δὲ Θεὸς, ποτὲ δὲ Κύριος καὶ Λόγος· ποτὲ δὲ Ἀρχιστράτηγον ἑαυτὸν λέγει ἐν ἀνθρώπου μορφῇ φανέντα τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ· ἔχει γὰρ πάντα προσονομάζεσθαι, ἔκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννῆσθαι. —

§. 84. Der heilige Geist.

Gott ist Geist — an sich (§. 62.), denn er ist das ewige, selbstständige, denkende Leben und Wirken. Daß Gott aber sich selbst erkennet und liebet, geschieht wieder durch Gott als Geist, denn niemand erkennet die Tiefen Gottes oder was in Gott ist als Gottes Geist*), 1 Cor. 2, 11. Allein Gott ist nicht bloß für sich in der Fülle seines Selbstbewußtseins da. Sein sich selbst gegenständlich werden, sein ewiges Ebenbild, ist das Wort, durch welches, und ist der Geist, in dem er alle Dinge schafft, durch welches und in dem er ein endliches Dasein, und im endlichen Dasein Bewußtsein wirket. Sollte Gott als der Schöpfer, Träger, Herrscher des Alls, in welchem seine Ehre wohnet, nicht wieder als Geist zu verehren sein? Weisheit und Wort, Wort und Geist stehen hier in Unterschied, Beziehung und Einheit. Sofern der göttliche Hauch ebenso als die göttliche Rede die Vorstellung der göttlichen Kraftäußerung, Wirkung und Wirksamkeit ist, giebt es zwischen Logos und Geist nur den Unterschied der Vorstellung**). Der bloße Parallelismus der Fülle bringt einen Satz wie Ps. 33, 6. hervor. Sofern aber der Hauch die Mittheilung des eignen Wesens bedeutet, ist er der besondre Schöpfer des bewußten Daseins oder der Vernunft im Dasein 1 Mos. 2, 7. und vom Schöpfer des allgemeinen Daseins verschieden. Oder, sofern alle Offenbarungen, Schöpfungen, Wirkungen Gottes geistigen Inhalt haben, aus Geist hervorgehen und für den Geist da sind: so daß alles Aeußere das Aeußere eines Innern und als solches erinnernd sein muß: läßt sich verstehen, daß es

bereits in Bezug auf die Schöpfung, Erhaltung und Verwaltung der Welt überhaupt ein verschiednes und einiges Wirken des Logos und des Geistes giebt***). Gewiß ist, daß die schöpferischen Wirkungen, also auch die Wunder, gesetzt auch daß sie physische oder physisch-ethische Dinge und Zustände hervorbringen, bald gleicherweise dem Geiste wie dem Worte bald einem von beiden vorzugsweise zugeschrieben werden. 1 Mos. 1, 2. vergl. v. 3. Ps. 33, 6. Ps. 104, 30. vergl. Ps. 147, 15. Hiob 33, 4. Jes. 55, 11. Bestimmter thut sich dasselbe Verhältniß im Werke der eigentlichen Offenbarung und Erlösung kund. Denn sowie im A. B. diejenigen einzelnen Personen, durch welche das Wort Gottes in einzelnen Aufträgen gesetzgebend und weissagend ergehen und in welchen die theokratische Leitung und Fortbildung des vorbildlichen Volkes bestehen sollte, Personen wie Moses, die Aeltesten, die Suffeten, Priester, Könige, Propheten, im Zustande eigenthümlicher inniger Gemeinschaft mit Gott sich befinden und als Männer des Geistes eine immanente Fähigkeit für das Reich Gottes besitzen mußten 1 Sam. 10, 6. 19, 20. Jes. 63, 10. Ps. 51, 13. Hos. 9, 7., so bildete sich auch eine Hoffnung auf den, der die Inspiration in vollem Maaße besitzen würde Jes. 11, 1. vergl. Joh. 1, 33. 3, 34. und auf die Zeit, welche nicht einzelne successive Begeisterungen der Propheten im Volke, sondern die simultane Begeisterung des Volkes und alles Fleisches sehen sollte, Joel 3. Ezech. 36, 26. 27. Diese Zeit war allerdings noch nicht, als Jesus sich sehnte Luc. 12, 49. das Feuer anzuzünden und mit Feuer zu taufen, und insofern war auch noch nicht heiliger Geist Joh. 7, 39. Die Welt ohnehin als solche kannte ihn nicht und empfing ihn nicht Joh. 14, 17. Aber wie der erste Paraklet, der im Fleisch erschienene, verkündigt hatte Joh. 14. 16. (ἄλλον παράκλητον) 26. 15, 26. 16, 7—15. es würde nach seinem Hingange zum Vater ein andrer kommen, um die Gemeinschaft mit Gott bei denen, die an den ersten geglaubt, zu vollenden, so geschah es AG. 2. und wenn fortan niemand

für einen wahren Theilnehmer Christi und des Heils, niemand für einen Bürger des Hauses und für einen Zeugen der Ehre Gottes geachtet wurde, der nicht die Gabe des heiligen Geistes empfangen hatte und an die Taufe des Geistes glaubte AG. 19, 1—5. vergl. 8, 15., oder nicht Jesum in dem heiligen Geiste einen Herrn hieß, 1 Cor. 12, 3. Röm. 8, 9., so mußte der christliche Glaube wesentlich ein Glaube an den heiligen Geist werden, und nicht nur die Unterscheidungen des heiligen Geistes von dem Vater und dem Sohne, von Gott dem Vater und dem Herrn Jesu, sondern auch die Gleichstellungen desselben mit diesen Namen, Personen, Causalitäten AG. 5, 3. 4. 1 Cor. 3, 16. 6, 19. 12, 4—7. (Herr, Gott, Geist) 2 Cor. 13, 13. zeigen an, daß wir den Gott, der Liebe ist, als den heiligen Geist d. i. als die durch das Wort belebende, mittheilende, aneignende Liebe gleich göttlich zu verehren haben, und daher auch von der im Heiligthume des Herzens und Gewissens geoffenbarten Majestät und Herrlichkeit des Gottes Jesu Christi als Christen uns, ebenso wie überall, von Gott abhängig fühlen sollen †).

*) Daraus ergiebt sich, wie Synesius den Geist gewissermaaßen als μέσον zwischen Vater und Sohn, Gott und Logos, oder wie Marius Victorinus den Geist als Mutter des Sohnes darstellen konnte. Vergl. m. Theol. Stud. 1816. S. 96. u. 67. Der Vater ist das esse, der Geist das intelligere, der Sohn das vivere. Auch die ganze Trias spiritus tripotens.

**) Daraus ist es zu verstehen, daß der Hirte des Hermas den heiligen Geist gar nicht als das Dritte, überhaupt kein drittes, vielmehr ihn als das zweite = Logos, Sohn Gottes kennt. Sim. V. 4. Ebendaraus, daß der Geist der Weisheit nach Sap. 1, 7. 7, 22. die das Universum tragende und zusammenhaltende alldurchdringende Gotteskraft ist.

***) Daher überhaupt der Geist die δύναμις τελειωτική nach Basilius, und überhaupt auch außerhalb der Oekonomie der Erlösung das endlich geistige Sein bedingend, von dem er verschieden ist — Sap. 7, 23. καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν

λεπτοτάτων. Vergl. Augusti Lehrbuch der christl. Dogmengesch. 4. Ausg. S. 307.

†) Daraus daß der Geist im N. T. auch den Heiligungsstand oder die heilige Bestimmtheit des innern Christenlebens anzeigt, folgt ebenso wenig etwas wider die sogenannte Persönlichkeit des heiligen Geistes als der Johanneische Spruch, wer den Sohn hat der hat das Leben 1, 5, 12. oder die Lehre vom Christus, der in uns Gestalt gewinnen soll, die Persönlichkeit des Sohnes aufhebt.

Zweites Hauptstück.

Von der Creatur.

§. 85. Welt.

In jedem Momente des christlichen Begriffs von Gott liegt eine Beziehung auf ein Sein, das nicht Gott ist, sondern von ihm und für ihn. Wir erkennen Gott aus seinen Werken und die Welt als Werk von Gott. Alles was ist und nicht Gott ist, ist Gottes Geschöpf*). Das geordnete All der Dinge oder die Welt **) hat keinen bloßen Schein des Daseins, sondern darum ein wirkliches Sein, weil sie von Gott geschaffen ist, erhalten, regiert, vernichtet und erneuert wird ***).

*) *Πᾶσα ἡ κτίσις* Röm. 8, 19—22. kann an sich ebenso wie Marc. 16, 15. die Menschenwelt, die natürliche Menschheit bedeuten. Sofern der Gegensatz V. 23. nur die geistliche christliche Menschheit der *κτίσις* entgegenstellt, *οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ* — dürfte man sogar behaupten, *κτίσις* könne nur bewußte persönliche Wesen, nur die natürliche Menschheit bedeuten, da doch diese, wie Olshausen richtig bemerkt, wenn vom Erlösungsbedürfniß und Harren auf Erneuerung die Rede ist, gewiß nicht ausgeschlossen werden kann, vielmehr einzig in Betracht zu kommen scheint. Allein der Satz von der seufzenden Creatur ist nicht bloß als

Vorspiel der noch unvollendeten Erlösung der geistlichen Menschheit V. 23. an zu sehen, sondern hat schon in seiner Zurückbezogenheit auf V. 18., die sich vermittelst der Partikel γὰρ ankündigt, seine Kraft. Es wird eine δόξα, eine ἀποκάλυψις der Kinder Gottes geben, sagt der Apostel. Das Leiden der Christen ist gar nichts isolirtes. Das Universum sieht einer Erneuerung entgegen. Diese kann nur erst eintreten mit und in der Offenbarung der Kinder Gottes, und dann giebt es für diese auch eine ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος. Daher treten wir den neuesten Auslegern bei. Dennoch haftet an den Worten αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται εἰς ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ eine fortwährende Schwierigkeit.

**) Im alten Hebraism giebt es für das geschaffne Universum kein einzelnes Wort. Denn תבל ist nur ארץ, und עולם wird Ps. 73, 12. nicht ganz richtig Welt übersetzt. Im spätern Judaism aber scheint die Zeit oder das All der Zeiten für das All des Endlichen gesagt zu werden; daher αἰῶνες Hebr. 1, 2. 11, 3. = Welt-All. Dagegen kommt im N. T. neben der Umschreibung »Himmel und Erde« auch κόσμος (mundus) vor, z. B. Joh. 17, 5. wo, weil die Vorstellung καταβολὴ dieß nicht zuläßt, nicht mit Schleiermacher S. 209. die Menschenwelt verstanden werden kann. Ueber den griechischen Begriff von κόσμος s. Plutarch de placc. philoss. II. §. 1. *Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον, ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως.*

***) Die religiöse Betrachtung der Welt besteht nicht bloß darin, daß wir in und an ihr Offenbarungen und Ausdrücke der göttlichen Vollkommenheiten wahrnehmen; denn diese Wahrnehmung wäre selbst trüglich und zufällig, wenn wir die Welt nicht als das Werk Gottes in ihrer vollständigen Abhängigkeit von Gottes Causalität betrachten dürften. In unserer Vorstellung unterscheiden sich aber wirkende Ursachen von den Final-Ursachen. Beziehn wir die Abhängigkeit der Welt auf den letzten Grund ihres Daseins, so entsteht der Begriff der Schöpfung und Erhaltung, welchem vorzugweise die Eigenschaft Macht entspricht; beziehn wir sie auf den höchsten Zweck der allweisen Liebe, so treten die Lehren von der Vorsehung und Weltregierung ein. Eine Vermittlung zwischen den ätiologischen und teleologischen Begriffen constituirt die Lehre von der göttlichen Mitwirkung (concursus), wiewohl sie nach Twestens Urtheil, der sie unter den Neuern am meisten

und noch anders als die Wette wichtig gemacht, mehr zur Aetiologie gehört. Die Schöpfung ist kein vollständiger Begriff der Dependenz der Welt, weil wer sie allein denkt, Gott sich so vorstellen kann, als träte er von seinem Werke, es sich selbst überlassend, zurück Gott muß also Erhalter sein. Indessen schließt die religiöse Betrachtung nicht aus, sondern fordert, daß wir den Grund der Erscheinungen auch in der Wirkung endlicher Ursachen suchen, soweit sie reichen. Aber auch diese wirken nicht bloß, weil sie Gott hervorbringt ins Dasein und im Dasein erhält, sondern wie sie wirken sollen und unter seinem Einfluß. Z. E. Gott segnet die Wirkung angewandter Arzneien. Dieses Moment der Dependenz soll nun den Begriff des concursus als einen besondern erheischen. Es ließe sich jedoch immer noch fragen, ob nicht Mitwirkung vielmehr etwas in und an der Erhaltung, in und an der Weltregierung, die nothwendige Beziehung beider auf das Selbstleben der Creatur, als etwas für sich und mit Erhaltung und Regierung coordinirtes sei. —

§. 86. Schöpfung.

Das All des Endlichen samt seiner Ordnung und Zweckmäßigkeit ist allein durch den Willen Gottes, durch seine Kraftäußerung *) oder sein Wort entstanden, also nicht aus etwas anderm **) noch von sich selbst; und weil es von Gott geschaffen ist, ist es gut ***). Daß aber die That der Schöpfung in vollkommner Zweckes- und Willens-Einheit steht mit der That der Erlösung, wird uns dadurch verbürgt, daß der Einige Gott, nicht durch dienende Mittler und nicht gewährenlassend, sondern durch denselben Logos, der Fleisch ward, Joh. 1, 3. Col. 1, 26. Hebr. 1, 2. 1 Cor. 8, 6. alles geschaffen hat. Die Welt ist demnach nicht das ewige Wort Gottes, sondern ein Andres als Gott und als sein Wort; aber da sie durch das Wort Gottes geschaffen ist, ist sie der Offenbarung Gottes gemäß beschaffen und dazu eingerichtet, nicht nur die Offenbarung Gottes zu vermitteln sondern auch sie zu empfangen.

*) 1 Mos. 1, 3. Ps. 33, 6. Hebr. 11, 3.

**) Auch das ἐξ οὗ τὰ πάντα giebt nicht die Vorstellung des Aus-

fließens oder Ausstrahlens aus dem göttlichen Wesen, sondern den Causalitätsbegriff. Gott ruft was nicht ist, daß es sei Röm. 4, 17.

***) 1 Mos. 1, 31. *Isidorus* de officiis ecclesiasticis lib. II. c. 23. de regula fidei. Nullam omnino esse visibilem invisibilemque substantiam, nisi aut quae Deus sit aut a bono Deo bona creata sit: sed Deus summe et incommutabiliter bonus, creatura vero inferius et commutabiliter bona. —

Anmerk. Vom Anfange, Umfange und Ende der Welt giebt es Vorstellungen, die sich nicht bis zum Begriffe bestimmen lassen. Die Welt ist nicht in der Zeit geschaffen, sondern die Zeit mit ihr. Das Nebeneinander und Nacheinander der Dinge ist nicht außer der Welt, noch an sich, sondern an und mit ihr durch Gottes allmächtigen Willen. Die unerläßliche Vorstellung eines Weltanfangs ist dem reinen Gedanken nach die absolute Bedingtheit der Welterisfenz durch Gott. Augustin. Conf. XI. 10. Nec praeterire poterant tempora, antequam faceres tempora. — Uebrigens haben die Theologen mit Recht — zunächst auf Anlaß der mosaischen Schöpfungsgeschichte, nämlich des Sechstagewerks — creationem mediatam von der prima, immediata unterschieden. Es giebt inmitten des Naturlebens neue Entstehungen, deren Grund durchaus auf die ordnende Allmacht, nicht auf die wirkende Natur zurückzuführen ist. Die unter der menschlichen Stufe stehende und schon bestehende Natur kann, obwohl der Schöpfung des Menschen entsprechend und für den menschenschaffenden Act disponirt und empfänglich, doch aus eigner Kraft und durch bloße Selbstentwicklung den Menschen nicht hervorbringen. Twesten II. S. 81.

§. 87. Erhaltung.

Die geschaffne Welt besteht durch denselben Willen und dasselbige Wort, wodurch sie entsteht. Hebr. 1, 3. *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* Woraus die beiden Glaubens-Urtheile folgen, 1) ungeachtet ihres anerschaffnen Selbstlebens ist doch die Creatur von unselbstständigem Dasein und an sich ganz sterblich und vergänglich Ps. 104, 29. Luc. 12, 5. 20. 21, 33. 2) Nichts stirbt zu früh, nichts vergehet ohne den Willen deß (der nicht hasset was er gemacht B. d. Weish. 11, 24.), der zum Zwecke des Daseins die Mittel

geben, auch vom Tode erretten kann und den Lebenstrieb den Geschöpfen nicht vergebens eingepflanzt hat. Ps. 145. 147. Luc. 12. a. a. O. AG. 14, 17. Hebr. 11, 19. *).

*) Ueber die Wichtigkeit des Erhaltungsbegriffs in der christlichen Lehre s. *Calvin.* Institut. rel. chr. I. c. 16. in. Zu große Vereinung desselben mit dem Schöpfungsbegriffe bei de Wette §. 37. und Schleiermacher I. 194.

§. 88. Verwaltung.

Schöpfung und Erhaltung rufen ein Selbstleben und eine Selbstthätigkeit der Creatur hervor, welche den Endursachen der Dinge nicht auf mechanische noch zufällige Weise entsprechen. Wir kennen im Glauben die verwaltende, zulassende und hindernde, begrenzende und leitende Wirksamkeit der allbewußten und allmächtigen Liebe, die langsam oder eilig, bald zum offenbaren, bald zum verborgnen Ziele kommt, die den Zweck der Schöpfung und Erhaltung in jedem Weltmomente verwirklicht, die durch jeden Moment des Verhältnisses zwischen Natur und Geist, Aeußerm und Innerm, Einzelwesen und Universum die besten Selbstbestimmungen veranlaßt, die das Uebel und das Böse, das wider die Ordnung ist, der Ordnung unterwirft und in der Thatsache der Erlösung auf die vollkommenste Weise sich offenbart. Röm. 9—11. Kein Erfolg entspricht ganz der menschlichen Erwartung oder Anstrengung Spr. 16. Jes. 28, 29. Sowie nun unter den Erfolgen die Thatsache der Erlösung der Welt oder der neuen Bestimmung der Welt durch Jesum Christum das göttliche Walten am deutlichsten bekundet hat, so ist auch die christliche Erkenntniß von der göttlichen Weltregierung am meisten mit der Anerkennung Christi als des Vorstandes der Weltdauer und des Bürgen für die Vollendung der Welt (Matth. 11, 27. 28, 18. 1 Cor. 15, 25. 26.) gegeben.

Anmerk. 1. Wir setzen das regierende Bedingen und Wirken Gottes weder in den bloßen Anfang, noch bloß in die Mitte, noch ausschließlich an das Ende der creatürlichen Selbstthätigkeit. Wir erkennen schriftgemäß das göttliche Regieren in allen diesen

Weisen, jedoch so, daß die göttliche Wirkungsart in Bezug auf Natürliches und Freies, auf Gutes und Böses wohl unterschieden wird.

Anmerk. 2. Die göttliche Vorsehung (αἰώνιος πρόνοια Sap. 17. 2.) im Sinne des hellenischen Alterthums eigentlich Fürsehung, Fürsorgung, wiewohl zugleich Vorausbedenkung, ist entweder als die Einheit der Erhaltung und Regierung, oder als das Denken des Regenten, oder aber als die Regierung in Bezug auf das mögliche oder wirkliche Dasein des Uebels zu begreifen. Die göttlichen Zulassungen und Zufügungen des reinen Uebels, nämlich des natürlichen, lernen wir von der Erlösung aus als Erhaltungen und Wohlthaten, als Reactionen gegen das Böse der Lust und als Medium der Offenbarung des übernatürlichen Guten erkennen. Das sittliche Uebel aber ist in seiner Möglichkeit das natürliche Gute, in seiner wirklichen Erscheinung als Aeußeres eine Entgegenwirkung gegen das Böse des Innern, in seiner innern Wirklichkeit endlich wiewohl verdammlich doch durch die Macht des Erlösers aufgehoben, also schlechthin überwindlich sowie an sich grundlos. Dieß sind die wesentlichen Gedanken einer Theodicee. Vergl. Twesten Vorless. II. 1. welcher fürs erste zwar den Begriff göttlicher Zulassung beseitigt, am Schlusse der Betrachtung aber ihm doch eine gewisse Unentbehrlichkeit zugesteht.

Anmerk. 3. Der Begriff der besondern Vorsehung in der allgemeinen ist deshalb nicht zu verwerfen, weil sich der Zweck des allgemeinen Daseins nicht in allem Einzeldasein auf gleiche Weise und in gleichem Grade entwickelt, und der Gegensatz des Zweckmäßigen und Zweckwidrigen, der erst in der Unbestimmtheit ruhet, bis zur Entschiedenheit hervorthut. Alle Menschen sind Werkzeuge der göttlichen Verherrlichung, aber die einen nur leidentlich und widerständlich, die andern empfänglich und selbstthätig Vergl. die im B. d. Weish. 12. u. 16—19. und Röm. 9. durchgeführten Gegensätze.

§. 89. Persönliche Creatur.

Die Welt in ihrer Schöpfung und Erhaltung, Regierung und Erlösung durch Gott hat nicht in allen Geschöpfen, aus denen sie besteht, sondern in der persönlichen Creatur ihre Zweckvollkommenheit *). Denn selbst die Ehre Gottes oder die

Offenbarung Gottes wäre kein genugsamer Zweck der Dinge, wenn sie nicht vernünftigen und freithätigen Wesen theils zur erregenden Anschauung theils zum Mittheilungsbande theils zum Uebungsstoffe dienten.

*) Es ist also beides bedeutungsvoll in der mosaischen Kosmogonie, theils daß die Anthropogonie den Schluß der Tagwerke macht, theils daß sie vorzugsweise als das Werk eines göttlichen Beschlusses 1 Mos. 1, 26. בַּנַּעֲשֶׂה אָדָם vorgestellt wird. Der Plural in נעשה darf nur nicht wie von Philo, welcher dem Plato folgt, auf die Mitwirkung niederer Demiurgen de opif. mundi §. 24. ed. Lips. I. 25. bezogen werden. Dagegen kämpft Theodoret Quaest. XX. in Gen. und referirt aus Theodorus folgende lehrreiche Stelle über die Schöpfung des Menschen: *Πρόδηλον τοίνυν, ὅτι ἕνα κόσμον ἀποτελέσαι τὸ σύμπαν βουληθεὶς ὁ θεὸς καὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἐκ διαφόρων φύσεων συςάσαν, θνητῶν τε καὶ ἀθανάτων, λογικῶν τε καὶ ἀλόγων, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, εἰς ἕν τι συναγάγειν ἐθελήσας, σύνδεσμον ἁπάντων τὸν ἄνθρωπον κατεσκεύασεν· οὕτως πάντα πρὸς αὐτὸν συναγαγὼν τῇ χρείᾳ, ὥςε συνῆφθαι τε τὴν σύμπασαν κτίσιν ἐν αὐτῷ, καὶ φιλίας αὐτὸν ἐνέχυρον ἐναργὲς εἶναι τῇ πάσῃ.*

§. 90. Mensch und Engel.

Gleichwie aber der Sohn Gottes sich nicht der Engel sondern der Menschen angenommen hat Hebr. 2, 16. also beziehen wir auch den Zweck der sichtbaren Welt vorzugsweise auf den Menschen, ohne dadurch das Dasein und den Zweck der unsichtbaren zu verläugnen. Diese selbst ist uns mit und in den Thatsachen der göttlichen Offenbarung Joh. 1, 52. soweit aufgeschlossen worden, daß wir vom Dasein, Loben und Dienen der Engel eine hinreichende Kunde haben, um durch die Vorstellung von ihrer vorbildlichen Unschuld, Dienstbarkeit, Seligkeit und von der Herrlichkeit Gottes in ihnen Belebungen *) unsres Glaubens, unsrer Hoffnung und Liebe zu gewinnen. Aber begründend oder bestimmend wirken die Engel weder auf unsern Glauben noch auf unsre Liebe ein. Daher im strengen Sinne von einem Glauben an die Engel (welcher sogar fehlerhaft

wäre) **) oder von einer Pflicht und Verbindlichkeit gegen sie, die wir in dieser Zeitlichkeit und Welt zu erfüllen hätten, nicht die Rede sein kann.

*) Matth. 18, 10. 22, 30. Luc. 15, 10. 1 Petr. 1, 12.

**) Col. 2, 18. Hebr. 1, 7. 2, 5. Offenb. 22, 9.

§. 91. Der Mensch.

Der Mensch ist nach dem Ebenbilde *) oder zur Aehnlichkeit Gottes geschaffen Jac. 3, 9. 1 Mos. 1, 27. d. h. ein persönliches Wesen, und diese Persönlichkeit deutet weder auf absolute Unsterblichkeit **) noch auf absolute Freiheit, sondern dahin, daß es die Grundbestimmung des Menschen ist, den, von dem und zu dem er ist — 1 Cor. 8, 6. *ἡμεῖς εἰς αὐτὸν* — zu erkennen, Gott zu erkennen AG. 17, 27. Joh. 17, 3. sich und seines Gleichen in Gott zu lieben und in göttlicher Gemeinschaft mit Menschen und Engeln selig zu werden ***).

*) Auch der erste Adam ist Sohn Gottes Luc. 5, 38. und gewissermaaßen *μονογενὴς*, aber nicht der eingeborne Sohn Gottes; er ist ebenbildlich geschaffen, aber nicht das Bild, der Abglanz oder Ausdruck Gottes Col. 1, 15. Hebr. 1, 3. Darüber, daß sich das Ebenbild nicht auf einzelnes am Menschen, sondern auf den Menschen in seiner ganzen Einheit bezieht, macht Epiphanius c. Haer. lib. III. in. c. Audian. gute Bemerkungen, indem er zugleich darthut, daß es nicht verloren sein könne.

**) Wenn Gott allein Unsterblichkeit hat, so ist der Mensch auch vor dem Falle nicht *φύσει* unsterblich, sondern *χάριτι τῆς τοῦ λόγου μετουσίας*, wie Athanasius de incarn. tractat. I. §. 5. lehrt, indem er dieß mit B. d. Weish. 2, 23. zu vereinigen weiß.

***) Die Grundbestimmung des Menschen zur Gemeinschaft liegt schon im Begriffe der Person und ist in der höchsten und vielseitigsten Beziehung in der christlichen Lehre anerkannt. S. Theremin, die Lehre vom göttlichen Reiche. 1. und 2. Cap. des 1 Buchs. Vergl. Marc. Antonin. *εἰς ἑ.* II. 16. *τέλος δὲ λογικῶν ζώων τὸ ἕπεσθαι τῷ τῆς πόλεως καὶ πολιτείας τῆς πρεβυτάτης λόγῳ καὶ θεσμῷ.*

§. 92. Leib und Seele.

Sowie die Vorstellung oder das Bildliche des Begriffs der Persönlichkeit zunächst vom menschlichen Leibe, nämlich vom Angesichte hergenommen ist, so ist der Leib auch der Grundbestimmung des Menschen an sich nicht entgegen (V. d. Weish. 9, 15.) sondern ihr förderlich und dienstbar. Geist und Leib, oder Seele und Leib *) machen eine ursprünglich gute Einheit aus, welche Gott geschaffen und mit seinen heiligen und weisen Bestimmungen versehn hat. 1 Mos. 2, 7. 1 Cor. 12, 24. 6, 19. Denn die wahre Ebenbildlichkeit oder Persönlichkeit bedarf zwar an sich des leiblichen Daseins nicht; da sie aber zugleich als Anlage und als Bestimmung zu betrachten ist, so bedarf die Seele eines zeitlichen, irdischen, wohnlichen **) Standes, und eines organischen Bandes mit der Welt, in der und an welcher sie sich als persönliches Wesen oder als gottähnlich offenbare.

*) Im Allgemeinen gilt die Bemerkung Theodorets Dial. II. p. 79. Tom. IV. ἡ δὲ θεία γραφὴ μίαν οἶδεν οὐ δύο ψυχάς. Daß nun aber geistlich und seelisch auf sittlichem Gebiete zu unterscheiden sei, leidet schon nach 1 Cor. 2, 14. keinen Zweifel. Allein es fragt sich, ob in Folge dieser praktischen Betrachtung auf den physischen oder wesenheitlichen Unterschied von Geist und Seele zurück zu gehen, und wie er nach 1 Thess. 5, 23. u Hebr. 4, 12. in welcher Stelle er sehr bedeutend erscheinen kann, zu bestimmen sei. Es ist nicht genug etwa an den bloßen Gegensatz facultates superiores et inferiores zu denken; denn es handelt sich um die Einheit des Seins zugleich, wo diese zu suchen, und ob die Seele mehr das Adjectiv des Geistes, Kraft, Vermögen des Geistes sei, oder umgekehrt die Seele des Menschen geistig sei und Geist habe. Die Seele ist die Einheit des Geistes und Leibes, das Einzelleben und die Endlichkeit des Geistes. Den Begriff des Individuums mit seiner Anlage zur Geistlichkeit und also zur wahrhaftigen Persönlichkeit giebt uns nur die Seele. Sie ist das Ich in seinem allgemeinen ersten Selbstbewußtsein, in seiner allgemeinen Bestimmbarkeit gefaßt. Aber als menschliche nicht thierische Seele ist sie

eben geistig, vernünftig, selbstbestimmungsfähig und dazu geschaffen und bestimmt in das ihr anerschaffne Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott und der Freiheit in Gott auf jeden Anlaß der sinnlich-selbstigen Erregung ein und auf zu gehen. Das ψυχικοὶ, πνεῦμα μὴ ἔχοντες kann daher Jud. 19. nicht ganz absolut zu verstehen sein: sondern nur so, wie wir von unvernünftigen, geistlosen Menschen reden, weil Geist und Vernunft in ihnen als gebundne wirkungslose Kräfte erscheinen. Die menschliche und also geistige Seele soll was sie ist auch werden, sie soll aus der bloßen natürlichen Ichheit in die wirkliche Selbstheit und Persönlichkeit übergehen, soll geistig κατ' ἀλήθειαν also geistlich werden, oder die Formel vollziehen: so bin und lebe ich nun, aber nicht ich, sondern Gott, die Wahrheit lebet in mir ꝛc. Vollziehet sie aber die entgegengesetzte Formel, sich nicht in die Späre des geistigen Selbstbewußtseins erhebend, sondern im sinnlichen verharrend, oder sich vermöge jenes Selbstbewußtseins gerade als ein Einzel- und Eigenwesen in falscher Göttlichkeit setzend, so stellt sie mehr und mehr den bloß seelischen Menschen dar, der als solcher nicht besser ist als ein fleischlicher.

**) 2 Cor. 5, 1. ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους. Es ist keine Klage über die Leiblichkeit an sich, wenn Paulus ruft Röm. 7, 24. τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου, sondern über das leibliche Dasein, sofern es eine Ursache und Anlaß des fleischlichen Widerstrebens gegen das Gesetz Gottes geworden ist. Der fleischliche Zustand aber ist wiederum in seiner Verwerflichkeit Ursache und Anlaß, auch die Leiblichkeit an sich so zu verkennen und zu verdammen, wie es Sap. 9, 15. φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα — gewissermaaßen geschieht.

§. 93. Irdische Bestimmung.

Obgleich der Mensch vermöge seiner Natur schon einer höhern himmlischen Bestimmung lebt, kraft welcher er schon hier im Himmel wandeln und als Pilger der wahren Vaterstadt nachgehen soll, so sind ihm doch irdische Bestimmungen von Gott gegeben, welche sich zu seiner §. 91. erklärten Grundbestimmung abbildlich oder vorbildlich*) verhalten, und entweder

mehr als Zwecke und Güter oder als natürliche Mittel des höchst Guten angesehen werden dürfen. Sie beziehen sich in Ehe und Haus, Staat und Kirche, Wissenschaft und Kunst auf eine solche Erhaltung und Vervollkommnung der Gemeinschaft, durch welche ammeisten jedem menschlichen Leben sein Recht die Dinge zu beherrschen und seine Pflicht Gotte zu dienen vervollkommnet wird.

*) Eine das urbildliche mit dem irdisch-vorbildlichen verknüpfende Vorstellung ist z. B. *πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς* Ephes. 3, 15. *πατρίς* Hebr. 11, 14. *πόλις* V. 16.

§. 94. Das Gut (*ἀγαθόν*).

Keine der oben genannten Bestimmungen ist eine bloße Täuschung des Triebes, sondern jedem von Gott in die menschliche Natur gepflanzten Triebe entspricht ein wahres Gut, welches der über alles reiche Gott dazu bereitet, daß er darum gebeten werde, oder daß es der darauf gerichteten Selbstthätigkeit des Menschen zu Theil und ihm ein Mittel werde die Güte Gottes zu schmecken, und an seinem Orte die Gemeinschaft der Wesen vervollkommne. 1 Mos. 1, 28—30. 2, 8. 15. 16. Ps. 34, 9. Jac. 1, 17. *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ κ. λ.* Luc. 11, 5—13. *πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει.* 1 Tim. 4, 4. *οὐδὲν ἀπόβλητον, μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον.*

Anmerk. Bei Gott und durch Gott ist die Befriedigung; dieß wird bereits im A. T. Ps. 16, 11. Ps. 36, 9. Jes. 55, 1—3. in den angemessensten Bildern des Genusses ausgesprochen. Und indem Jesus mit göttlicher Zudringlichkeit zu seiner Ruhe und Erquickung einladet Matth. 11, 28., die volle Genüge bietet Joh. 10, 11., und den Durst, den Hunger ewig zu stillen verspricht Joh. 4, 13. 6, 35., bezeugt er 1) den göttlichen Zweck der menschlichen Bedürftigkeit überhaupt, und 2) mittelbarer Weise, daß auch diejenigen sinnlichen Anforderungen, welche ihm zum Bilde dienen, ihre ursprüngliche Zweckmäßigkeit behalten.

§. 95. Bedürfniß und Trieb.

Jene Bestimmungen bestehen aber auch nicht ohne diejenige Bestimmtheit des menschlichen Wesens, vermöge welcher ihnen der Mensch auf eine außer aller Willkühr und Zurechnung gelegene Weise, nämlich durch die Nothwendigkeit des ursprünglichen Bedürfnisses und Triebes entgegenkommt. Und daß der Mensch überhaupt mit einem Begehren und zum Bedürfen geschaffen sei, ergiebt sich nicht nur aus der einfachen Charakteristik des ursprünglichen Zustandes, welcher nach 1 Mos. 2. ganz auf Empfänglichkeit und Bedürfniß berechnet ist, sondern auch daraus, daß im Zustande der Ausartung oder des Hanges allenthalben theils noch das Natürliche und Tadellose der Erregung des sinnlichen Erhaltungs- und Genußtriebes 1 Cor. 6, 13. Marc. 7, 15. 1 Tim. 4, 3. theils noch das höhere Begehren Röm. 7, 18—23. 8, 22. in irgend einem Maaße anerkannt und übrig gelassen wird *).

*) Vgl. de Wette Chr. Sittenlehre I. §. 9—14. Σάρξ, φρόνημα σαρκὸς, ἐπιθυμία, לֵב, יֵצֶר und dergl. haben, so oft sie auch vom Hange gesagt werden, doch zugleich die sittlich indifferente Bedeutung des Natürlichen.

§. 96. Ordnung der Güter und Triebe.

Der Einheit und Mannigfaltigkeit der menschlichen Bestimmung entspricht eine ursprüngliche Ordnung der Güter und Triebe. Diese Harmonie besteht nicht bloß darin, daß die Zwecke und Bedürfnisse der Erhaltung denen des Genusses (Luc. 11, 23. 1 Tim. 6, 8.), und daß die Güter der häuslichen und staatlichen Geselligkeit den Vortheilen der verfeinernden Bildung, oder daß Ehre und Freiheit dem Reichthume vorangestellt werden, sondern vornehmlich darin, daß sich das Ganze des niedern Lebens und Gutes als das schlechthin Mittelbare, gewissermaaßen dem Menschen fremde Luc. 16, 12.

dem Einen, das noth ist 10, 42. oder daß sich was zum irdischen Eigenleben (βιὸς, 1 Joh. 2, 16. Luc. 21, 34.) gehört, dem unterordne, was dem wahrhaftigen Leben (ζωὴ) eignet. Der Mensch lebt nicht vom Brodte allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht Matth. 4, 4. Alles hat seine Zeit Pred. 3, 1—9. Und überall durch die Unterordnung der Dinge wird Alles gesetzmäßig unser, sowie ohne sie was nützlich, heilsam und recht wäre sich in das Gegentheil verwandelt. 1 Cor. 3, 21—23. 10, 23.

§. 97. Fleisch und Geist.

Zwar stehen die beiden Begehrungen der menschlichen Natur, die wir ohne den übrigen Sprachgebrauch zu stören, Fleisch und Geist benennen können, an und für sich in keinem Widerspruche, weil selbst in dem Falle, daß die sinnliche nothwendiger Weise die früher erregte ist, doch nur die übersinnliche ganz unbedingte Forderungen an den Willen macht; allein eben darin, daß sie sich in einzelnen Erregungen scheiden und einander widerstreben, besteht die sittliche Entwickelungsfähigkeit und Fortschreitung des Menschen. Das höhere Leben eines endlichen sittlichen Geschöpfes wird um so vollkommner, je öfter und vollkommner es Erregungen des weltlichen Selbstgefühls bestimmend und beherrschend in sich aufnimmt.

Anmerk. Der Antagonismus des höhern und niedern Lebenstriebes, wie er Gal. 5, 17. und Röm. 7, 22. 23. auf ganz ähnliche Weise dargestellt wird, ist ein gewordner und nicht ursprünglich in dieser Art. Indessen wird ihre allerdings ursprüngliche Verschiedenheit und ihr schlechthin möglicher Widerstreit schon in diesen Stellen durch den Gegensatz des inwendigen Menschen und des Gesetzes in den Gliedern, oder des Geistes und Fleisches ausgedrückt.

§. 98. Freiheit und Gewissen.

Durch die bloße Wirksamkeit des so oder so erregten Triebes

vollendet sich niemals das Verhältniß des persönlichen Wesens zu seiner Bestimmung oder zur göttlichen Ordnung. Denn zwischen der Handlung und dem Triebe liegen Gedanke und Wille theils als Bedingung des Handelns theils als Bedingungen für die größere oder mindere Erregung des Triebes mitten inne. In dem zwiefachen nämlich, daß der Mensch zur Vollziehung der Forderungen der Vernunft vom Geber der Vernunft nicht gezwungen wird, und daß er vermag im Widerspruche mit den Forderungen der Begierde zu denken, zu wollen und zu handeln, besteht die ihm anerschaffne Freiheit, welche ein nothwendiger Bestandtheil seiner Persönlichkeit ist. Dafür aber, daß seine Freiheit keine scheinbare und keine verborgne Naturnothwendigkeit sei, verbürgt sich die Thatsache des Gewissens, oder die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit im menschlichen Gemüthe *). Röm. 2, 15. —

*) Man redet zwar vielfach davon, daß der Mensch vor dem Sündenfalle kein Gewissen habe, und daß dieses in einer nothwendigen Modification des sittlichen Bewußtseins bestehe, welche nur nach dem Sündenfalle statt haben könne. Freilich ist Gewissen und Gewissen verschieden, wie schon die gewöhnlichen Formeln antecedens, concomitans etc. besagen, und das Gewissen, in dem sich die rügende oder billigende Gerechtigkeit offenbart, ist ein andres als das, in welchem sich die iustitia legislativa vollziehet; conscientia legis, *συνείδησις τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ*, sittliches Gewissen überhaupt ist mit dem Dasein des Menschen als solchen und mit seiner Entwickelung zur Sünde ebenso nothwendig verbunden wie mit seiner Entwickelung zum Gehorsam oder zur Buße und Bekehrung. Wenn das Weib 1 Mos. 3, 2. 3. sich erinnert, daß Gott etwas gesagt und verboten habe, so sündigt es nicht, hat auch noch nicht gesündigt, sondern zeigt, daß es ein Gewissen habe.

Anmerk. 1. Obgleich Freiheit im N. T. in der Regel als Gabe der Erlösung und im Gegensatze des knechtischen Hanges mit bloß äußerlicher Unabhängigkeit Joh. 8, 36. oder des jetzigen drückenden Weltzustandes Röm. 8, 21. oder des gesetzlichen und Meinungs-Zwanges 1 Cor. 7, 23. Gal. 5, 13. behauptet, empfohlen und

gehofft wird; so ist doch das Evangelium, überhaupt das Wort Gottes das stärkste Zeugniß von der ursprünglichen Freiheit, in der und zu welcher der Mensch erschaffen worden, ein Zeugniß, welches theils in den Alternativen der Weissagung 5 Mos. 30, 15. und in den göttlichen Geboten überall, theils in den beharrlichsten Zurechnungen der Sündhaftigkeit und Sünde, theils in der beständigen Forderung, thut Buße und glaubet dem Evangelio Marc. 1, 15., sich immer wiederholt. Einer der stärksten Ausdrücke davon ist das Gewaltthun und Ansichreißen in Bezug auf das Himmelreich Matth. 11, 12.

Anmerk. 2. Von jeher unterscheiden sich die Begriffserklärungen der Freiheit entweder mehr für das Vermögen der Wahl zwischen Gutem und Bösem oder für das Vermögen der von sinnlichen Beweggründen unabhängigen Selbstbestimmung. Schelling und Kant. Die obige Erklärung, die von dem neutestamentlichen Begriffe der Freiheit noch absiehet, sucht beiden Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem sie mit dem ersten Merkmale die mehr negative Freiheit, mit dem andern die positive bezeichnet.

§. 99. Recht und Gesetz.

Das bei der Entwickelung des persönlichen zur Gemeinschaft berufenen Lebens nothwendige denkende Wollen ist der Ort, wo die göttliche Gesetzgebung eintritt und im vorausgehenden Gewissen sich die Weisheit und Majestät Gottes offenbart. Der höhere Trieb des Lebens bezieht sich in allen seinen Ansprüchen auf das Dasein und die Wahrheit von Gott gestifteter Verhältnisse zwischen persönlichen Wesen. Indem er sich zu einer Erkenntniß derselben reflectirt, entsteht dem Menschen die natürliche Gesetzeskunde Röm. 2, 14., vermöge welcher er bekennet, „Gott hat es gesagt" 1 Mos. 3, 3.; ein Abdruck der unverletzbaren Verhältnisse und Ordnungen des göttlichen Reiches in unserm Bewußtsein, welcher wenn er durch die Sünde mehr oder minder verwischt sein sollte, von außen her auf verschiedene Weise dem Sünder von neuem dargestellt wird. In der Unverletzbarkeit jener Verhältnisse besteht das Recht oder der Inbegriff der Rechte *) und Pflichten **), das Gesetz aber

spricht davon in einzelnen Geboten (ἐντολὴ Röm. 7, 7 — 9. δόγμα Ephes. 2, 15.) und Verboten.

*) Als Gegenstand inniger Freude des Geistes und als Ausfluß der göttlichen Weisheit und Huld betrachtet Ps. 19, 8. 9. 111, 3. Ps. 119. vgl. Röm. 7, 12. 22. *συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ.* —

**) Der Pflichtbegriff hat keinen unmittelbar biblischen Ausdruck, ist aber vermöge der Grundvorstellung, auf die das Wort Pflicht etymologisch sich beziehet, dem biblischen Begriffe von Recht und Gesetz innig verwandt. Das sittliche Leben, sofern es alle Selbstbestimmung verwirft und unmöglich macht, welche sich nicht durch Gemeinschaft und die Gegenseitigkeit der persönlichen Wesen bedingen läßt, erscheint in Pflichten. Damit ist das andre Hauptmerkmal dieses Begriffs, welches in dem lateinischen officium sich besonders ausdrückt, — Vorsicht gegen die Schwäche oder den Widerstand der Eigenliebe — verbunden.

§. 100. Gutes und Böses.

Dieselben Rechte und Gesetze als Gegenstand des höchsten Wohlgefallens, oder in ihrer vollkommnen Angemessenheit zur Wahrheit und Liebe, machen das Gute*) im Gegensatze des Bösen aus. Gut ist die menschliche Lebensweise in demselben Grade, als sie sich zu der im Gesetze geoffenbarten Wahrheit der göttlichen Ordnung oder zum göttlichen Willen gläubig und gehorsam verhält, daher nicht bloß dem schon fertigen Guten (ἀγαθόν) gerecht, sondern auch dem möglichen und in der Anlage begriffenen förderlich zu werden strebt. Mich. 6, 8. Böse ist demnach, was im Dichten und Trachten, im Thun und Lassen die göttliche Ordnung, soviel an ihm ist, verkehrt, verläugnet, verkennet, und indem es die beschränkte Selbstheit zur Veranlassung nimmt aus träger Eigenliebe zur Liebe des Unglaubens und zur Scheinfreiheit des Ungehorsams fortschreitet.

*) טוֹב Mich. 6, 8. 1 Mos. 2, 17. τὸ καλὸν Röm. 7, 18. 21. τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον Röm. 12, 2. Ephes. 5, 10.

§. 101. Tugend*).

Die erschaffene Ebenbildlichkeit war also deshalb und ist deshalb in die zeitliche Schranke und Prüfung versetzt worden, um sich zu einer freien und seligen Ebenbildlichkeit (Ephes. 4, 24.) unter göttlicher Führung, durch die Weisheit und Gerechtigkeit in der Liebe, und in Bezug auf den innern und äußern Widerstand durch Mäßigkeit und Beharrlichkeit auszubilden**).

*) Zwar ist der abstracte Tugendbegriff auf dem Boden der testamentischen Religion nicht erwachsen, denn diese leitet das sittliche Leben vorzugsweise aus göttlicher Mittheilung und Gnade her, oder betrachtet es vorzugsweise als Gehorsam, Gerechtigkeit und Erfüllung göttlicher Gebote. Daher auch das Wort ἀρετὴ und ἀρεταὶ sehr untergeordnet und mit der besondern Bedeutung, Thatkraft, Machtwirkung 1 Petr. 2, 9. 2 Petr. 1, 3. Phil. 4, 8. 2 Petr. 1, 5. gebraucht wird. In letzten beiden Stellen hat es allerdings die sittliche Bedeutung einer Fertigkeit im Vollziehen der göttlichen Ordnung.

**) Vergl. Schleiermacher, über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs, in den Abhandl. der Philos. Cl. der Königl. Preuß. Acad. der Wiss. von den Jahren 1818—19. Berlin, 1820.

§. 102. Schlußsatz der Lehre von der Creatur.

Zwar die Prüfung des Glaubens und Gehorsams 1 Mos. 2, 17. gehörte samt allen ihren möglichen Erfolgen zur göttlichen Erziehung Adams oder zu den Entwickelungsbedürfnissen der natürlichen Persönlichkeit ebenso sehr als die Stiftung seines Verhältnisses zu den übrigen Geschöpfen und seiner Geselligkeit; aber er hätte auch ohne den Sündenfall und vermöge des unschuldigen Antagonismus von Fleisch und Geist*) auf einem unendlichen Stufengange der Vervollkommnung vorschreiten können**).

*) Auch seit den dagegen erhobenen Bedenken bestehe ich darauf, daß bereits der ursprüngliche Mensch den Gegensatz von Fleisch und Geist darbiete, und daß es ganz außerhalb der Sünde einen

Antagonism dieser Art gebe. Unmittelbar, weiß ich wohl, lehrt ihn die Schrift nicht, aber entweder läßt sich die menschliche Natur, wie sie laut der Schrift beschaffen und von Gott geschaffen ist, gar nicht begreifen, und von einer Entwickelungsfähigkeit derselben zur Sünde oder zum Gehorsam gar nichts sagen, oder man muß in dem sittlich gewordnen Gegensatze von Fleisch und Geist, der kein unschuldiger ist, einen natürlichen hindurchleuchten sehen, der freilich bestimmt war sich in die reinste Harmonie aufzulösen. Dieser Antagonism ist aber nichts anders als die Möglichkeit der Sünde und des Gehorsams zugleich. Nicht im mindesten darf er als Anfang oder Keim der Sünde gedacht werden, ob schon heut zu Tage nicht wenige, auch der bessern Dogmatiker, die Sünde dem ursprünglichen Adam eben so als eine quiescirende zu denken, wie sich der Apostel vor Empfange der Eindrücke des Gesetzes die ἁμαρτία νεκρά zuschreibt, Röm. 7, 8. oder Bellarmin sich den Sündenfall und die infolge desselben herrschende Sündhaftigkeit nur aus dem ursprünglichen Gegensatze von Vernunft und Sinnlichkeit zu erklären weiß, gleich als ob die fleischliche Begierde auch als solche anerschaffen gewesen und nur durch Gnade niedergehalten worden sei. Vergl. Schmid gegen Usteri Tüb. Zeitschr. 1830. 4. S. 167 — 72.

**) Die letztre Behauptung will nichts anders als gegen die Annahme schützen, daß der Sündenfall auf gleiche Weise Wille Gottes und Nothwendigkeit sei wie die Schöpfung des Menschen zu persönlichem Dasein. Einer solchen Annahme liegt die Betrachtung zum Grunde, daß Gottes herrliche Macht und Gnade sich nur in der Erlösung vom Tode und durch Tilgung der Sünde, folglich nur am Dasein und Wirklichwerden des Bösen in ihrer ganzen Fülle offenbaren konnte, womit sich die Voraussetzung verbindet, daß das Wirkliche auch das gewirkte, geordnete, nothwendige sei. Indessen ist und bleibt der dogmatische Satz: das Gute bedarf des Bösen zu seiner Verherrlichung, nicht minder verwerflich als der ethische Grundsatz, laßt uns Böses thun, daß Gutes daraus werde, oder ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; Röm. 6, 1. Und was haben die Anhänger jenes Satzes anders im Hintergrunde ihrer Meinung, als einerseits die Natürlichkeit und dynamische Ursprünglichkeit des Bösen und andrerseits entweder den Naturproceß der Allwiederbringung oder den Schrecken eines Gottes, der einen sündenfähigen und gefallenen Menschen braucht um

an beiden sein Erbarmen und Nicht-Erbarmen zu üben, also sein zweifaches absolutes Decret zu vollziehen? Diese Vorstellungen sind sämmtlich mit der heiligen Schrift unvereinbar. Wenn wir aber eine Fortschreitung Adams zur Vollkommenheit, die ohne die Sünde und außer dem Sündenfalle möglich gewesen, annehmen und doch zugleich behaupten, die Erlösung sei nicht bloße Herstellung, so widersprechen wir uns keineswegs. Denn zu jener unendlichen Fortschreitung Adams würde ja als wesentliche Bedingung gehört haben, daß er durch Gehorsam frei und so, wie Gott es ist, des Guten und Bösen kundig geworden wäre. Da nun diese Bedingung bei Adam weder vor noch im Sündenfalle eintritt, so besitzt auch das Kind Gottes, wie es die Erlösung darstellt, etwas, das dem Adam als bloß natürlichem wenn auch sündenlosen Sohne Gottes noch fehlt.

Zweiter Theil.

Vom Bösen.

§. 103. Das Gute und das Böse.

Näher noch als auf das ursprüngliche Gute oder auf das natürliche Wohlverhältniß der Creatur zu Gott bezieht sich die Lehre des Heils auf den zur andern Natur *) gewordnen Ausartungs-Zustand der Welt, auf das Böse **), welches mit der erschaffnen Selbstheit möglich geworden war ohne nothwendig zu sein, aber so sehr wirklich geworden ist, daß der himmlische Adam Röm. 5, 14. 1 Cor. 15, 46. in die Welt kommen mußte, um die Werke des Teufels d. i. Sünde und Tod 1 Joh. 3, 8. Hebr. 2, 14. zu zerstören und der Gemeinschaft der Schöpfung mit ihrem Schöpfer einen neuen Anfang zu geben.

*) 1 Joh. 5, 19. *καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* vgl. Gal. 1, 4. Röm. 3, 19. *καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῳ θεῳ.* Ephes. 2, 3. *καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς.* Röm. 7, 24. *το σῶμα τοῦ θανάτου τούτου.*

**) רע, *τὸ πονηρὸν, τὸ κακὸν* Röm. 7, 21. malum ist kein *ἄναρχον*, kein *ἀγέννητον*, auch kein *γέννητον*, sondern ein eingekommenes durch die Selbstbestimmbarkeit des Willens, und darnach auch der Sinnenwelt nach göttlicher Anordnung mitgetheilt. So Basilius *ὁμιλ. ὅτι οὐκ ἐξιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός.* — Die Sprachen alle, welche in die Geschichte der Offenbarung und der

Philosophie einschlagen, enthalten eben so deutliche Spur von der Einheit wie vom Unterschiede des Bösen und des Uebels. Das sich selbst in seiner Einheit störende also verkehrende und hemmende Leben ist das Böse, das gestörte aber, verkehrte und gehemmte als ein empfundenes — das Uebel. Die Störung ist die Einheit von beiden. Darum schon ist das Böse ein Leiden, weil es der Mensch an sich, oder der ursprüngliche Mensch nur in der Unfreiheit thut und nur wider sich thut und, da die Ordnung Gottes an sich unverletzlich ist und bleibt, nur sich selbst damit verletzt. Das Böse in seiner Unnatürlichkeit und Widersinnigkeit, oder als Schuld und Verdammniß, also schon innere Strafe, angesehn ist das größte, gewissermaaßen das einzige Uebel, da alles andre, in welchem schon die Entgegenwirkung gegen das Böse, sein Princip, gesetzt ist, bereits das verhältnißmäßige Gut ist. Ὁ πονηρὸς ist der, welcher sich und Andern πόνους bereitet — ἑαυτοὺς περιέπειραν ὀδύναις πολλαῖς 1 Tim. 6, 10. Wie nun infolge des ursachlichen Verhältnisses zwischen dem Bösen und dem Uebel auch das Uebel böse sei, leuchtet ein. Denn das Uebel ist nicht nur als eine Verletzung des Ursprünglichen und Natürlichen verwerflich, sondern reizet auch als ein drohendes, gefürchtetes, gehaßtes zur ungeduldigen oder feigen Sünde aller Art, oder zu einer ihm selbst ähnlichen Rückwirkung, sofern es schon nicht mehr bloß gefürchtet, sondern empfunden und erfahren ist. Noth, Angst, Tod erzeugen das Verbrechen, und halten in ihrer Art den Sünder in Knechtschaft. Dieß ist der auf Hebr. 2, 15. Sap. 2, 1 — 9. gestützte Grundgedanke Daniel Whitby's, wenn er in dem gegen den kirchlichen Begriff gerichteten Tractate de imputatione divina peccati Adami posteris ejus in reatum (von Semler nebst Pelagii ep. ad Demetriadem. Halle, 1775. herausgegeben) lehrt, daß die von Adam fortgeerbte Sterblichkeit und Vergänglichkeit vielmehr die Ursache als die Folge unsrer Sündlichkeit sei. — Alles Beweis der Zulässigkeit einer im Begriffe der Ponerologie geeinigten Lehre von Sünde und Tod.

Anmerk. Die christliche Ponerologie theilt sich in die Hauptstücke von der Sünde oder von dem verschuldenden Bösen und vom Tode oder von dem verschuldeten Bösen. Sünde und Tod werden hier in dem ausgedehnten Sinne genommen wie 1 Mos. 2, 17. Röm. 7. vgl. m. Abhdl. üb. den Menschenmörder von Anfang. Berl. Zeitschr. für Theol. III. 1822. S. 54. und 55.

Erstes Hauptstück.

Von der Sünde.

§. 104. Prüfung und Versuchung..

Dieselbe Schranke, durch die Gott, der kein Versucher zum Bösen ist Jac. 1, 13., den Menschen zum Guten prüft *), wird ein Mittel der Versuchung. Der Mensch besteht die Prüfung nicht **), sondern läßt sich verführen, und Gott läßt zu, daß er verführt werde.

*) Die Prüfung zum Guten wird auch zuweilen durch πειρασμὸς und πειράζειν gegeben 1 Petr. 4, 12. Hebr 4, 15. Sap. 3, 5. Sie muß dem ersten Adam um so nöthiger sein, da auch der andre sie zur Vollendung bedarf und Erfahrungen im Stande des Gehorsams machen muß Hebr. 5, 8.

**) Dieß ist kein Heische-Satz, sondern eine Erfahrung oder Kunde.

§. 105. Verführung und Sünde.

Davon, daß der Mensch sich von der irgendwie schon daseienden Lüge und Gottwidrigkeit verführen läßt, liegt die bewirkende Ursache weder im Verbote, noch in einer göttlichen Oekonomie seiner Entwicklung zur Freiheit, noch in der Sinnlichkeit, Endlichkeit oder Beschränktheit seines Wesens. Nicht in dem Verbote, denn ihm als einer göttlichen Mittheilung und Einwirkung kommt uranfänglich zu, geistlich, heilig, gerecht und gut zu sein (Röm. 7, 12. 14.). Nicht in der ursprünglichen Einrichtung, die Gott getroffen hatte, um dem Menschen den Uebergang aus dem kindischen, in den kindlichen Stand zu gewähren, denn die Erfahrung, daß der Mensch zunächst auf eine sündige Weise selbstständig geworden und dem Stande der bloßen Bestimmbarkeit entkommen ist, beweist noch nicht, daß

er die Freiheit mit der Sünde beginnen mußte, sondern nur, daß Gott, der es zuließ, ihn auch so zur wahren Freiheit bestimmt sein und bleiben lassen wollte. Wenn Gott sagt, Adam ist geworden wie einer von uns, so lehrt der Zusammenhang doch augenscheinlich, daß Adam im Sinne dieses Ausspruchs auf die unrechte Weise gottgleich, auf die unrechte Weise zur Erkenntniß des Guten und Bösen gelangt ist. Ebenso wenig war die menschliche Natur schon vermöge ihrer sinnlichen Erregbarkeit eine sündige oder zur Sünde prädeterminirt. Die Sinnlichkeit ist weder als das Anfängliche und Verlassende noch als das nothwendig begleitende der ganzen Lebensentwickelung der Sünde gleich oder der Sünde Ursache; denn die sinnliche Erregung blieb nie allein, die Dinge waren dem Menschen durch Gottes Wort benannt und geordnet, er sollte genießen und auch nicht, also in Ordnung begehren und genießen. Endlich läßt sich auch die Beschränktheit oder das Nacheinander der Anschauung, Vorstellung, Begehrung, Erinnerung und Willensbewegung, oder die Irrbarkeit an und für sich selber nicht der Sünde anklagen. Denn die Irrung, sofern sie gar nicht gewollt wäre, würde, wenn sie wirklich Verfehlungen*) erzeugte, nur unschuldige Sünden erzeugen. Das Sündige an der Vorstellung kann also nur die Lüge, das Sündige an der Begehrung nur das Gelüsten sein. Das gleichartige Princip der Lüge und des Gelüstens aber ist die Selbstsucht, die allein in ihrer ersten Entstehung und Ursachlichkeit unerklärbar bleibt und doch alles erklärt. Durch diese Selbstsucht ist eine falsche Leidentlichkeit und eine falsche Thätigkeit gegeben, nämlich ein träges Zurückbleiben hinter dem von Gott geoffenbarten Zwecke und Gesetze, und ein stolzes Voraneilen**) im Genusse der Güter und der Selbstheit. Die Frucht hievon ist die Sünde d. h. diejenige Verkehrung der göttlichen Ordnung, die sich das persönliche Wesen zu Schulden kommen läßt, und durch die es zugleich von Gott abfällt, mit sich und dem Nächsten zerfällt, und ein Unrecht***) begehet, welches gesühnt werden muß.

*) Die hebräischen, griechischen, lateinischen Worte, welche Sünde bedeuten, gehören fast alle der Grundvorstellung des Abweichens vom Wege und Ziele, der verletzten Ordnung, des verfehlten Zweckes an. In dem deutschen Sünde aber bezeugt sich die Nothwendigkeit der Satisfaction.

**) Anfangs gedenkt das Weib des göttlichen Verbots V. 2. 3. Dann vergißt sie es, nur anschauend und dem Gelüsten nach dem klugmachenden Genusse hingegeben V. 6. Melanchthon bei M. Chemnitius in den locc. p. 339. Haeserunt vagantes extra ordinem in objectis contra mandatum Dei, et Evae voluntas avertens se a voce Dei et vagata extra ordinem haesit in pomo. Das Voraneilen, von dem wir oben reden, oder die impatientia ist nach Tertullianus de patientia die Ursache der Sünde; nicht wesentlich verschieden von der superbia, der Augustin alles schuld zu geben pflegt. Bedenklicher möchte es sein, mit Basilius a. a. O. zu behaupten, der Mensch habe aus einer gewissen Uebersättigung am Himmlischen sein Auge aufs Niedere gewandt und so eine ἀναχώρησις ἀπὸ θεοῦ begangen. Zu jenem übermüthigen Voraneilen muß aber immer das träge Zurückbleiben hinzugenommen werden, wenn der Ursprung menschlicher Sünde, soweit es überhaupt möglich ist, vollständig angegeben werden soll.

***) 1. Joh. 3, 4. ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.

§. 106. Der Hang.

Die Sünde kommt in der Menschheit nicht anders vor als so, daß sie entweder einen sündigen Hang und mit diesem einen Fall des ganzen menschlichen Zustandes herbeiführt oder durch das vorherige Dasein dieses Hanges veranlaßt wird. Die Sünde ist nicht als ein bloßes Beispiel in die Welt gekommen, sondern als ein wirksamer und folgenreicher Anfang Röm. 5, 12. Weshalb jene Sünde, durch welche zuerst die natürlichen Anstalten des göttlichen Reichs vereitelt wurden, mit keiner folgenden That-Sünde, sollte sich auch immer ein gleiches Princip in ihr finden, ganz gleichgestellt werden kann. Dennoch haben wir noch jetzt an einer That-Sünde, je vollständiger das ganze geistige Leben, statt sie im Keime zu ersticken zu ihrer Vollendung mitgewirkt hat, den ähnlichen Fall, daß sie einen Hang nach

sich ziehet, Princip einer gewissen Seite des Handelns und Herabstimmung des geistlichen Lebens wird, dafern sie nicht etwa im Gegentheile, aber erst durch ein besondres Leiden des Eigenwillens und also auch durch eine besondre Einwirkung der Gnade, die Erhebung eben dieses geistlichen Lebens zu einer höheren Stufe als der vorhergehende Stand kindischer Unschuld war, veranlaßt. Denken wir uns nun mit Recht den Stand des Menschen vor der ersten Sünde als die reine Bestimmbarkeit mit allen göttlichen Leitungs- und Erziehungsmitteln versehn, und wird diese durch die falsche Entwickelung der Freiheit in der Sünde zu einer unreinen Bestimmtheit, so kann die letztre nur in einem stätigen Zurückbleiben des Willens und Gedankens hinter dem Gebote Gottes oder in der ungläubigen Neigung, und in einem stetigen Vorauseilen des individuellen Genußtriebes oder in dem eignen Gelüsten, folglich nur in einer stätigen Verrückung des ursprünglichen Verhältnisses von Fleisch und Geist, von Seele und Geist d. h. nur in der stätigen Sünde bestehen, ein Zustand, der demnach wenn er zunächst als Unfreiheit und Unvermögen zum Wahren und Guten, und insofern als Leiden aufzufassen ist, doch die Scheinfreiheit an sich hat, und eine Thätigkeit oder Bestrebung aus sich erzeugt, welche als egoistisch und eigensüchtig auch gottlos und positiv böse ist. Demungeachtet wird die ursprüngliche Natur durch dieses ihr Verderben nicht aufgehoben. Der Begriff der Krankheit schließt vielmehr die fortdauernde Reaction der Natur oder der ursprünglichen Einheit der Lebenskräfte und Lebensfunctionen in sich; wenn schon nicht die Genugsamkeit der Natur zur Heilung des Uebels. Jenachdem nun der Mensch vermöge seiner allgemeinen Denk- und Willensthätigkeit in den Sinn und Willen der dem Fleisch entgegenwirkenden Vernunft eingehet, oder in den Willen des Fleisches sich leidentlich ergiebt, sind Besserungen und Verschlimmerungen möglich: allein die einzelnen Wollungen verändern den gewordnen Willen der Natur nicht, noch die Verhältnisse des Trieblebens im Ganzen.

Anmerk. 1. Die mosaische Hamartigenie (ein Ausdruck des Prudentius) halten wir für wahre Geschichte, aber nicht für wirkliche. Der Sündenfall des David oder des Petrus ließ sich mit Wirklichkeit darstellen, von dem des Adam konnten wir nur die Wahrheit und diese nur durch das Wort Gottes erfahren.

Anmerk. 2. Dem obigen Begriffe des Hanges oder der stätigen Sünde entsprechen einzelne Urtheile über den Zustand des adamischen Geschlechts, welche in der Schrift vorkommen z B. 1 Mos. 8, 21. 6, 5. und gewissermaaßen 6, 3. Vorzüglich aber und unmittelbar ἁμαρτία Röm. 7. welches Hauptstück die wesentlichste Charakteristik desselben ist. Daß ἁμαρτία hier etwas andres als Thatsünde und etwas andres, als Sinnlichkeit sei, ergiebt sich aus folgenden Momenten. 1) Sie ist ehe das Gesetz spricht todt, aber doch als δύναμις vorhanden; 2) sie erzeugt aus sich die ἐπιθυμία; 3) sie offenbart sich als bös und kommt zur Entwickelung; sie verursacht endlich 4) den ganzen fleischlichen Zustand. Vergl. σάρξ Gal. 5, 16. 17. Joh. 3, 6. Nichts ist gedankenloser, als behaupten, Sünde sei jedesmal nur einzelne That, und das Wort ἁμαρτία könne nur diese eigentlich bedeuten. Auf jeden Fall ist doch eine Handlung gemeint, also nicht bloß, was von einer Missethat in die Erscheinung fällt; und daß nur die gedachte und gewollte That Sünde heißen könne, wird man eben sagen wollen. Ist nun aber eine solche That der Menschen auf das Wahlvermögen als auf ihren einzigen Grund zurück zu führen? Ist die That als Gedanke und Wille nur etwas einzelnes zusammenhangsloses? Nein, sie hat Bewegungen, Neigungen, Richtungen, oder andre Handlungen theils zur Voraussetzung theils zur Folge. So wird also die That auch in der Form der Stätigkeit vorkommen: es wird von einer verhältnißmäßigen Ursünde, Grundsünde, Natursünde im Gegensatze der unstätigen einzelnen Missethat die Rede sein müssen, wenn die Zustände und innern Einrichtungen des Menschen begriffen werden sollen. Kann gleichzeitig in uns Action und Reaction, jene bös, diese gut sein; giebt es eine objective Sünde, soll Kain über die vor der Thür lauernde Sünde herrschen, thun wir das Böse, das wir nicht wollen, giebt es eine Sünde, die noch todt ist, eine, die noch nicht zugerechnet wird u. s. w. so lasse man doch von jenem engen, äußerlichen, oberflächlichen Begriffe der Sünde, der That des Willens endlich ab, den der Pelagianismus erfunden, und schon der Platonismus

präscribirt hat. Doch man weiß sich, wenn denn doch die Schrift zu deutlich vom Gesetze der Sünde, vom natürlich bösen Trachten, von der uns einwohnenden Sünde Zeugniß giebt, auf andre Art zu helfen. Der Name der Sünde wird in der heiligen Schrift, so sagt man, auf die Sinnlichkeit übergetragen, und da die Priorität der sinnlichen Erregung eben der Grund aller menschlichen Sündhaftigkeit ist, soweit diese natürlichen Grund hat: so geschieht dieses auch billiger Weise. Zugegeben, die Sinnlichkeit sei die Vermittlung aller Entwicklungen des Selbstbewußtseins, sei das frühere und die Vernunftthätigkeit das spätere, so wird doch die letztere in jedem vollen Momente des Selbstbewußtseins mit erregt, und in dem also bestimmten Bewußtsein hat nicht die Sinnlichkeit sondern die Vernunft Vorrecht, Vorzug, Vorrang, es müßte denn sein, daß die Sünde schon einträte oder schon da wäre. Hätte die Sinnlichkeit im ursprünglichen Menschen schlechthin Priorität, so wäre sie der Begriff der stätigen Sünde, und also in diesem Falle die Sünde nun nicht allein angeboren, sondern auch anerschaffen. Und hier giebt es einen Punct, wo die Extreme des Pelagianismus und Manichäismus in einander übergehen. Kurz, das Dasein der stätigen Sünde in der Lehre des Paulus läuft nicht auf einen metaphorischen Ausdruck hinaus. Anlangend die antistrophische Darstellung der zwifachen Richtung oder des zwifachen Princips generischer Veränderung des menschlichen Zustandes, Adam und Christus Röm. 5, so ist wohl richtig bemerkt worden, daß der Vergleichungspunkt in der das Geschlecht durchdringenden Herrschaft des Todes oder Macht des Lebens liege, und daß Tod und Leben zunächst als unverschuldet und unverdient oder eben nur als durch Einen für Viele wirksam vorgestellt werden: aber es fehlt gar viel, daß deßhalb hier von der Sünde als adamitischer Mittheilung und als generischer Ausartung, von der Sünde als Gattungsfehler nicht, oder gar vom Nichtdasein derselben überhaupt die Rede wäre, und etwa bloß von Thatsünden der einzelnen Unterthanen des Todes. Der Tod ist bloß insoweit als ein Besondres, als ein separabile gedacht, als er über diejenigen herrschte, die ihn nicht wie der Urmensch durch eine Sünde der That, durch eine erste Sünde, durch Uebertretung eines bestimmten Gesetzes verwirkt, und weniger wie eine persönliche Strafe als wie ein Leiden erfahren hatten. Ebenso wie das Leben ein separabile der Gerechtigkeit ist, sofern alle diejenigen, die nicht wie der Eine gehorsam gewesen, es nur in seiner

Gemeinschaft und als Gnadengeschenk erlangen. Im Uebrigen bleibt die Sünde das inseparabile des Todes in Allen, die den Tod nicht überwunden haben. Denn fürs erste, ist ja der Tod gar nicht anders als δι' ἁμαρτίας in die Welt gekommen, und ist nur so in der Welt. Und es haben wirklich alle, wenn auch nicht gerade wie Adam am positiven Gesetze gesündigt. Folglich ist Sünde in und an ihnen gewesen, aber wenn nun nicht als eine erste That, nicht als eine That des Anfangs oder des Einen, in welchem Falle es ja gar keine Gemeinschaft des Todes und der Sünde und demnächst auch keine des Lebens und der Gerechtigkeit geben würde, — so ist die Sünde auch ohne That, auch vor der That, als andre Natur, als ruhende Potenz in ihnen gewesen und hat sich als solche auch in Thatsünden entwickelt. Das Dasein der stätigen Sünde, des Hanges in der adamitischen Gemeinschaft ist demnach die Voraussetzung oder das Eingeschloßne dieses zunächst auf die Herrschaft des Todes und die Mittheilung des Lebens, oder auf Einen und Einen gerichteten Lehrzusammenhanges. Treffende und gründliche Erörterungen dieses Gegenstandes s. b. Steudel, über Sünde und Gnade Tüb. Zeitschr. für Theol. 1832. I. S. 125. G.-C. Kern, über die Lehre von der Sünde. Ebendas. 1833. II. S. 57. Christoph Benj. Klaiber, Neutestam. Lehre von der Sünde und Erlösung. Stuttg. 1836. und Schmid, Exegett. Bemerkungen über Röm. 5, 12. Tüb. Zeitschr. 1830. IV. gegen welche die Schriften: Bretschneider, Grundlehren des Pietismus ꝛc. 1833. und David Schulz, Schriftmäßige Beurtheilung der Lehre von der Erbsünde, Beilage zur Christlichen Lehre vom Glauben. Lpzg. 1834. kaum in Betracht kommen.

§. 107. Die Sünde als Gattungsfehler.

Schon die Stimme der Sehnsucht nach völliger Wiedergeburt im A. T. verräth nebst der Verheißung göttlicher Neubildung des Volks Ezech. 11, 19. 36, 25. 26. Ps. 51, 12. ein durch das Wort Gottes angeregtes Bewußtsein von einem zum Natur-Zustande gewordnen sittlichen Unvermögen des Menschen und von einem sündigen Gemeinzustande. So selten es im A. T. eine Zurückschauung auf den Sündenfall*) giebt, so unfehlbar gelangen die Alttestamentlichen am Gesetze und der

Verheißung selbst zu der Erfahrung, daß die Verwirklichung des erstern aus der bloßen Erhaltung des Volks in seiner Berufung und sittlichen Natur nicht hervorgehen, und die Erfüllung der letztern nur mit einer göttlichen Entsündigung und Neuschaffung des Herzens geschehen könne. Zugleich aber mit dem Rechtfertigungs- und ganzen neuen Lebensgefühle der Gläubigen in Christo spricht am deutlichsten sich die Anerkennung aus, daß alle, die in der Einheit בְּנֵי־אָדָם begriffen sind, gesündigt haben, Röm. 1—3. 5, 12., daß die sündige Entwickelung eines jeden sich auf die Ausartung des Geschlechts zurückbeziehe, an welcher er ebenso mitleidend und erfahrend als mitverschuldend Antheil genommen Röm. 7, 9. 10. vergl. 18. ff. 5, 13. 18., und daß sowohl die That- als Ursünden aller Nachgekommenen mit dem Sündenfalle Adams in originellem Zusammenhange stehen. Röm. 5, 12. 13.

*) Vielleicht Hos. 6, 7., wenn nicht כְּאָדָם hier so wie Hiob 31, 33. Ps. 82, 7. „nach Menschenweise“ zu übersetzen ist. Doch findet in diesen Stellen allen die Möglichkeit statt, das, wovon die Rede ist, mit 1 Mos. 3. zu vergleichen. Der fehlende Artikel entscheidet schwerlich. Immer dürfte man sagen, die historische Vorstellung und die allgemeine seien ineinander übergegangen. In der prophetischen Stelle habe ich die Vermuthung כְּאָדָם wieder aufgegeben.

Anmerk. 1. Es ist nur Voraussetzung des ganzen Alterthums, daß sittliche Dispositionen und Anlagen nicht nur durch Erziehung und Nachahmung, sondern durch die Zeugung fortgepflanzt werden; so auch Voraussetzung der heiligen Schrift, nicht unmittelbare Lehre, daß Adams Fall sich den Nachkommen natürlich mitgetheilt habe. Denn die Sätze *τέκνα φύσει ὀργῆς* Ephes. 2, 3. oder *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι* Joh. 3, 6. sagen dieß nicht unmittelbar aus. Sondern das natürliche oder fleischliche Sein und Dasein ist zunächst nur als Verneinung des höhern gottgemäßen Lebens, oder als das Nochnicht eines nur in der Erlösung gegebenen Zustandes und Vermögens zu fassen: so daß damit beide neuere Ansichten noch verträglich wären, deren eine die Sinnlichkeit als erste Erregung zum Principe der Sünde macht,

während die andre den Keim der Sünde, die Eigenliebe schon in den ursprünglichen Adam versetzt. Dagegen ist infolge dieser Ausdrucksweisen schon nicht möglich, bloß an wirkliche Sünden und sündige Gewöhnungen (vitia acquisita, peccata actualia) in der menschlichen Allgemeinheit der Nicht-Neugebildeten zu denken. Die Sünde ist bereits als das Natürliche, Angeborne, Nothwendige, Objective gesetzt. Denn wie könnte sonst von der Sünde Gesetz, welches in den Gliedern ist, von dem Leibe dieses Todes (fleischlichem Verderben) die Rede sein? Röm. 7, 23. 24. Allein sowie die Sünde doch nur in den an sich nicht sündigen κόσμος einkam, eintrat (εἰσῆλθε), tritt sie auch in das entstehende Individuum nur mit ein, und macht nicht dessen Substanz aus, und das so wenig, daß sie vielmehr Widerspruch der Vernunft und des inwendigen Menschen erleiden muß Röm. 7, 18—23. Das Ich und die inwohnende Sünde sind unterschieden und trennbar. Zwar ist die Sünde Natur, aber andre Natur, Ausartungszustand. Niemand begreift die Sünde, der sie nur als προαιρετικόν und That im Einzelnen oder nur als Gewöhnung begreifen kann. Man sagt sie sei im Willen; aber der Wille selbst ist fürs erste ein gegebner, natürlicher, das Einssein des sich bestimmenden Ichs mit dem früheren oder stärkeren Triebe. Freilich dieser Hang des Ichs zur Passivität und nur in der sinnlichen Leidentlichkeit thätig zu sein, würde als ein bloß gegebner ein bloßes Leiden sein, ταλαίπωρος Röm 7, 24., und obwohl objectiv verwerflich doch keine Schuld constituiren, oder gar — wie man auch von concupiscentia gegen die Reformatoren behauptete, eine nothwendige Vermittlung des freien Geistes, also etwas gutes, so daß der Begriff der Sünde hier seine Anwendbarkeit verlöre. Der Mensch, der in der Sünde sich von Anfang bloß gegenständlich wäre, nicht selbst ins Denken aufnähme und sich zueignete, was der verkehrte Wille der Natur will, vielmehr als denkendes Subject ganz in Reaction stände, würde eine leidende Unschuld oder gar ein Triumphator heißen können. Oder der so geschaffne und beschaffne Mensch, der in demselben Anfange wo er den Trieb als Hang empfände und in Gefahr käme zu sündigen von einem Acte der Gnade ergriffen und gestärkt, von einem donum supernaturale geschützt, den Hang jedesmal mit Freiheit bekämpfte und besiegte, würde ungeachtet des Hanges und der Gattungssünde im Stande der Unschuld sein und bleiben. Denn so dachte sich Bellarmin den

Adam vor dem Falle. Ebenso dachte sich der Verfasser des Buchs der Weisheit den ersten Menschen. Denn diesen hatte die Weisheit (Sap. 10, 1. 2.) von der eignen Sünde (παραπτώματος ἰδίου), zwar nicht von der im sinnlichen Dasein als solchem begründeten, aber doch von der einwilligenden Sünde ausgenommen, und der Anfang der letztern war erst in Eva gesetzt. Aber ein solcher Adam ist eine Fiction. Oder doch weiß es der Mensch, jemehr ihn göttliche Erhaltungen und Veranlassungen in Reaction gegen den Hang setzen, daß die Gattungssünde seine eigne geworden ist, er weiß, wie Augustinus bemerkt, non iniviti tales sumus. Von der Allgemeinheit dieser Einwilligung aber giebt es ebenso wenig eine Erklärung als von der ersten Thatsünde. Sie ist nur in ihrer Möglichkeit zu erklären.

Anmerk. 2. Der Begriff der Erbsünde enthält, wenn Sünde im Sinne von Röm. 7, 8. verstanden wird, keinen Widerspruch. Daß individuelle Dispositionen der Seele sich durch die Zeugung fortpflanzen, wird kaum bestritten. Warum nun, daß gattungsmäßige? Uebrigens darf nicht nur, sondern muß der traducianische Satz mit dem creatianischen zugleich behauptet werden.

§. 108. Die Sünde und das Gesetz*).

Die durch die Sünde, die im Fleische wohnt, verkehrte Ordnung der Dinge hört, sowie sie an sich unzerstörbar bleibt, niemals auf sich dem sündigen Menschen entgegen zu stellen. Nicht nur wird er in seiner sittlichen Natur erhalten, sondern auch von der äußern Natur in Wechselwirkung mit der innern also angeregt und in Furcht, Schaam und Strafe genommen, daß er der ihn allenthalben begleitenden oder verfolgenden Gesetzgebung Gottes irgendwie zugänglich bleibt. Das Gesetz nun, in welcher Gestalt und Art es immer spreche und wirke, ist das zwar seinem Principe nach gute und göttliche (s. oben §. 105.) und wurzelt in der Liebe, ja in der Gnade, welche auch die Sünde noch in Beziehung zum Reiche Gottes setzt, allein zunächst entspricht es nur der Gerechtigkeit der heiligen Liebe Gottes, und stellt in Bezug auf das mögliche oder wirkliche Böse die Unverletzlichkeit, die objective Nothwendigkeit des göttlichen Willens fest, ohne den natürlichen

Willen des Menschen vom Hange los und wahrhaft frei zu machen, Röm. 8, 3. Es übt in seiner höchsten Wirksamkeit eine kritische Macht, aber keine mittlerische, versöhnende oder belebende Macht am Sünder aus. Das Gesetz ist nicht Sünde Röm. 7, 7., sondern macht die Sünde der fleischlichen Richtung, die todt und unbewußt war, erst zur wirklichen bewußten Sünde Röm. 4, 15. 5, 14, stellt sie als überaus sündig, nämlich als tödtlich dar Röm. 7, 7., und indem es so Erkenntniß der Sünde Röm. 3, 20. zugleich mit irgend einem mehr passiven oder activen Wohlgefallen am Guten wirkt 7, 22. kann es freilich auch Sehnsucht nach Erlösung wirken und die künftige Erlösung bezeugen Röm. 3, 21.: allein alle diese Wirkungen schließen keine Vernichtung des Hanges, keine Sühne der Sünde, keine Befreiung des Willens in sich, lassen vielmehr die Möglichkeit übrig, daß das Gesetz die veranlassende Ursache noch heftigeren Gelüstens, noch häufigerer Uebertretung, noch steigender Widersetzlichkeit und Gottlosigkeit werde.

*) Was Dr. Schmid in Tübingen in dem höchst schätzbaren Programme de notione legis in theologia christianorum morali rite constituenda, 1832. p. 8. an unserm Lehrbuche vermißt — Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Sünder — war, nur wenig entwickelt, von jeher unter dem Satze von den „Stufen der Sünde" mit enthalten. Wir haben den Gegenstand jetzt auf sein Erinnern ausdrücklicher hervorgehoben.

Anmerk. 1. Der Apostel Paulus verwahrt sich genau gegen jede marcionitische Trennung des Gesetzes vom Principe des Geistes und der Liebe, und wie viel mehr noch gegen die eigentlichste Philosophie der Sünde, oder gegen das Vorgeben derer, die indem sie dem Karpokrates und Epiphanes, oder den Antitaktikern systemlos vorausgingen, den *νόμος* selbst als *ἁμαρτία* darstellten Röm. 7, 7. oder lehrten, daß Gesetz, Grenze, Unterscheidung, Eigenthum die einzige, erste, die wirkende Ursache der Sünde sei! Nach dieser entsetzlichen Gnosis ließ sich die Sünde nur durch Sünde sühnen und wurde so der Weg der Gerechtigkeit und Freiheit. Nach Paulus wirket das Gesetz die Sünde nur sofern es sie zum Bewußtsein bringt und sofern es den innern schon bestehenden

Gegensatz, weil es ihn nicht heben kann, immer fühlbarer und entschiedner macht. Das Gesetz wird in seiner Wirkung auf den guten Theil des Willens durch das Fleisch geschwächt, und da es diesen Mangel durch Fluch, Zorn, Drohung nicht zu ersetzen im Stande ist, so reizt und regt es nur noch mehr die fleischliche Eigenheit auf.

Anmerk. 2. Das Gesetz als das Ordnende und Geordnete der göttlichen Freilassung des endlichen Willens ist freilich in Ansehung seiner Erscheinungs- und Wirkungsart von sehr verschiednen Vollkommenheitsstufen. Auch geschrieben, auch leiblich bestimmt läßt es sich auf Geist und auf religiöse Sittlichkeit zurückführen; auch veränderlich hat es seinen unveränderlichen Grund; aber in welcher Totalität es immer das Menschenleben für den Dienst Gottes in Anspruch nehme, dem fleischlichen Menschen ist es immer entgegen, und der Mensch ihm. Gesetz und Fleisch sind sich aber nicht etwa weniger, sondern mehr zuwider, jenachdem das Gesetz nach seinem Kern und Wesen (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου Matth. 23, 23.) oder gar in persönlicher Erscheinung sich gelten macht. Man könnte zwar sagen: das Schwerere am Gesetz ist das Leichtere, weil es im höchsten Grade den Beifall des inwendigen Menschen und die Zustimmung des vernünftigen Gewissens erlangen muß; und gleichwie Jesus versichern darf, daß er ein sanftes Joch auflege, und Johannes die Gebote der Liebe Gottes leicht findet 1 Joh. 5, 3., eben weil sie als Gebote der Liebe sich selbst ohne weiteres begründen und aller Willkür oder einseitigen Nothwendigkeit fremd bleiben: so scheint es, zumal da auch der Wahrheit als solcher eine befreiende Macht zukommt Joh. 8, 32., als müsse die Vernunftgesetzgebung oder doch das entwickeltere aufgeschloßnere Gesetz (z. B. in der Bergpredigt) viel leichter als irgend ein statutarisches und so zu sagen willkürliches sich Gehorsam verschaffen. Demnach würde auch eine bloß gesetzliche Offenbarung zur Erlösung (oder vielmehr zur Bewahrung) der Menschheit zureichen. Das Göttliche, das Gute wahrhaft erkennen ist es verehren, es lieben; wer Gott, wer den Erlöser sieht, sündiget nicht 1 Joh. 3, 6. und umgekehrt 3 Joh. 11. Allein diese ganze Ansicht hat den Menschen nach der Idee, den status integritatis, oder den bereits wiedergebornen zu ihrer Voraussetzung. Der physische oder fleischliche Mensch ficht mit Erfüllung des Leichten, Aeußerlichen, wohl gar Zusätzlichen oder Unwahren gegen das Wahre, Tiefe,

Große am Gesetz. Vergl. Matth. 23. Er erkennet es schon nicht so, wie es erkannt sein müßte, wenn es befreiende Kraft ausüben sollte; oder er will es nicht in seiner ganzen Wahrheit erkennen. Sofern daher auch der Logos nur Nomos ist (nach einem alten Fragment) oder sofern der Erlöser die lebendige Gerechtigkeit des Himmelreichs, die absolute Erfüllung des Gesetzes, die Richtschnur des Menschenlebens, kann er noch nicht die Sünder von der Sünde erlösen; er wird in dieser Dignität vorzugsweise die Sünder und die Sünde wider sich aufreizen, ihre *ἀντιλογία* Hebr. 12, 3. hervorrufen, die Erwiederungen des Unglaubens einernten Luc. 18, 8., zum Gericht gekommen sein Joh. 3, 19. 9, 39., und sogar diejenigen, welche von jeher in irgend einer aufrichtigen Furcht des Herrn soviel vom Gesetz verstanden als sie erfassen konnten, und soviel thaten als sie zu vollbringen vermochten, und sich objectiv und subjectiv in die wahre Gesetzlichkeit des Lebens obgleich unter vielen Verschuldungen und Verfehlungen hereinarbeiteten, nur zur vollständigeren Erkenntniß der Sünde führen und zur demüthigeren Sehnsucht nach dem Heile. Das Beispiel Jesu wirkt erst belebend, wenn es schon mehr als dieß ist. Aber auch die Stoische Vernunft-Autonomie, gesetzt daß sie nicht wie bei den Lucianischen Heiligen der Unsittlichkeit zum heuchlerischen Vorwande dient, ist eine Art, es sich selbst leicht zu machen und sich gegen das Schwerere der Theonomie zu sträuben.

§. 109. Stufen der Sünde.

Widersteht das menschliche Böse den dasselbe zwar irgendwie beschränkenden göttlichen Gesetzen, so wird es verhältnißmäßig zunehmen. Die Sünde wird nicht allein in den Stufen aufsteigen, die von der Lust bis zur That, sondern auch in denen, die von der Verblendung bis zur Verläugnung, von der Untugend bis zum Laster, ja sogar in denen, die von der Knechtschaft bis zur Verstockung führen.

§. 110. Lust und Leidenschaft.

Die Erregungen des Hanges oder die Lüste Jac. 1, 15. sind Verirrungen oder Verkehrungen jenes natürlichen Triebes, welcher auf Erhaltung und Vermehrung des Lebens und der Lebensthätigkeit gerichtet war. Diese Verkehrung oder Verirrung

ergreift mehr oder minder alle Naturtriebe, und ist ebenso in feigen Abneigungen als in eitlen Begehrungen, ebenso in thierischer als in teuflischer Lüsternheit wahrzunehmen. Nicht bloß wegen einer temperamentsmäßigen Heftigkeit werden die Lüste zu Leidenschaften und übertreffen sich selbst, sondern auch wann sie durch Befriedigung eine außerordentliche Uebermacht erlangt haben.

§. 111. Thatsünde und Zurechnungsgrad.

Wenn die Lust, die wider die Seele streitet 1 Petr. 2, 11., an sich schon Sünde ist 2 Mos. 20, 17. Matth. 5, 28., so darf doch die That, weil zwischen ihr und der Lust die ganze Schwierigkeit, die es macht, den bösen Willen gegen Vernunft und Gewissen zu behaupten, mitten inne liegt, für eine Steigerung der Sünde gehalten werden. Je schwerer es aber den innern und äußern Umständen nach sein mußte, den sündlichen Entschluß zu fassen und zu behalten, destomehr ist die That kein Vergehen, kein Fehltritt, sondern ein Verbrechen.

§. 112. Laster.

Die Wiederholung der Thatsünde bringt solange nur einen Fehler oder eine Untugend hervor, als die Sünde noch nicht zur Stätigkeit der Maxime, der Gesinnung und des Charakters erhoben worden ist. Wo dieses statt findet, herrscht das Laster oder die Lästerung Gottes im Handeln. Ueberall aber, wo das Laster herrscht, herrschen Unmäßigkeit und Eigennutz, Gottlosigkeit und dämonische Weisheit mit einander verbunden.

Anmerk. 1. Die Unmäßigkeit ist hier im weiten Sinne gemeint. Sie ist im Allgemeinen Weltliebe und Lust an dem was in der Welt ist 1 Joh. 2, 15. oder irdische Gesinnung Phil. 3, 19. Das Mannigfaltige derselben besteht nach der Analogie der drei gegen den Messias gerichteten Versuchungen oder nach 1 Joh. 2, 16. in den verirrten Trieben nach Genuß, nach Besitz, nach Geltung und Macht, oder in Wollust Luc. 16, 19. Phil. 3, 19. (Bauch-Dienst) Geiz 1 Tim. 6, 9. Matth. 6, 24. (Mammons-Dienst) und

Ehrgeiz Matth. 4, 5. 6. oder Herrschsucht Matth. 4, 8. Die innere Gleichheit des Geizes und der Wollust ist Ursache, daß beide Laster oft zugleich bestraft werden 1 Thess. 4, 3—7. 1 Cor. 6, 7—9. Da in einem jeden dieser Laster ein besondres irdisches Gut oder das irdische Gut als höchstes Ziel angestrebt wird, so liefert das Laster bei hinzutretender Weltklugheit zwar nur ein Schattenbild, aber doch ein Bild der Weisheit, welche alles stehen und liegen läßt oder Alles zu benutzen und aus der Noth die Tugend zu machen weiß. Luc. 16, 8. 9.

Anmerk. 2. In einem gewissen Grade ist mit der Unmäßigkeit jedes Lasters das Kainitische Böse des Hasses und Neides oder doch das nach allen Seiten hin Verletzende und Ungerechte des Egoismus verbunden. Laster ist durchaus ἀδικία und ἀνομία. In Bezug auf die Erkenntniß-Seite ist es theils Dummheit, Unvernunft Marc. 7, 22. Röm. 1, 28. theils Weisheit vom Teufel Jac. 3, 15. Am einfachsten wird es durch ἀσέβεια Röm. 1, 18. charakterisirt, ob es gleich, da die Gottlosigkeit des Unglaubens nicht schlechterdings zu Stande kommt, auch in den Formen des Aberglaubens und Kleinglaubens sich äußert.

§. 113. Des Lasters Grade.

Doch ist der knechtische Zustand Joh. 8, 34. Röm. 6, 16. ff., in welchem die sündige Lebensentwickelung noch oft durch starke obschon nicht siegreiche Gewissensempörungen unterbrochen wird, von jener höhern Stufe des Lasters zu unterscheiden, auf der es theils in Frechheit theils in Heuchelei, zuweilen wechselnd in beiden, sich stark zeigt; und von da aus wieder giebt es eine Annäherung zu jenem äußersten Grade der Verstocktheit, auf welchem die göttlichen Erhaltungsgesetze, die Gefühle der Furcht und Schaam nicht nur immer unwirksamer, sondern auch die Einwirkungen des Gesetzes und Evangeliums immer fruchtloser, und die unmittelbarsten Acte der Feindseligkeit gegen Gott (Blasphemie des heiligen Geistes und Sünde zum Tode) immer möglicher werden.

Anmerk. Beispiele des feigen Lasters, das in der Fortschreitung begriffen ist, Ahab, 1 Kön. 21. und Herodes Antipas Marc. 6.;

des frechen die Herodias und Isabel, des ungläubigen V. d. Weish. 2.; des falschen und heuchlerischen Herodes der Vater und die Pharisäer nach Matth. 23.; des sichern und furchtlosen Matth. 27, 25. Allgemeines Beispiel der Steigerung des Lasters Judas der Ischariot.

§. 114. Gerechte und Ungerechte.

Theils aus dem Stufenunterschiede der menschlichen Sündhaftigkeit theils aus dem Stufengange der göttlichen Heilsanstalt folgt, und überhaupt mit der göttlichen Erhaltung der sittlichen Natur ist es gegeben, daß auch nach dem Sündenfalle der Gegensatz der Gerechten und Ungerechten, der Frommen und Gottlosen statt finde*), wovon es nicht nur überall in der Schrift die unmittelbarsten Zeugnisse, sondern auch mit den Sethiten und Kainiten ein urgeschichtliches Vorbild giebt.

*) Freilich nicht in dem Sinne, in welchem Pelagius den Abel, Enoch, Noah ꝛc. für Gerechte halten zu müssen glaubte, wenn er nach Augustinus de natura et gratia c. 36. 37. (cf. Pelag. Ep. ad Demetriadem ed. Seml. p. 22. seqq.) schrieb, peccavit Eva, scriptura hoc prodidit; Adam quoque deliquit, eadem scriptura non tacuit. Sed et Cain peccasse ipsa aeque scriptura testata est. Quorum non modo peccata, verum etiam peccatorum indicat qualitatem. Quodsi et Abel peccasset, et hoc sine dubio scriptura dixisset; sed non dixit, ergo nec ille peccavit, quia etiam iustum ostendit. — Er wird darüber ohne Schwierigkeit vom Augustinus ad absurdum geführt. — Viel zu geschwind verfahren die neuesten Bestreiter des kirchlichen Dogma's von der Erbsünde nicht allein in exegetischer, sondern auch in dogmatischer Rücksicht, wenn sie Lehre und Geschichte des A. T. gegen die angeborne Sündhaftigkeit oder gegen das Verderben der menschlichen Natur sprechen lassen. Verhielte es sich so, daß das sittlich Schöne im Heidenthume, das Edle an der natürlichen Menschheit, das Liebliche der kindischen Einfalt, zumal das Heilige und Fromme an den Führern und Mittlern des A. B. nur wahrgenommen zu werden brauchte, oder daß irgend eine Zumuthung des Gesetzes an den menschlichen Willen, jede Mahnung die Sünde zu beherrschen an Adams Nachkommen gerichtet, schon hinreichte, das Dogma von der Verderbniß

der menschlichen Natur zu widerlegen: dann könnten freilich die Kirchenväter, Reformatoren und Christen aller Zeiten, denen es für die einfachste und unwidersprechlichste Wahrheit galt, das A. T. nur ganz gedankenlos gelesen, dann müßten sie das Leben und die Geschichte ohne allen Sinn für Wahrheit angesehn haben. Denn die Widerlegung ihres Irrthums läge in diesem Falle so auf der Hand, daß nur böse Herzen oder dumme Köpfe ihn noch festgehalten hätten. Was hilft aber den Theologen des neunzehnten Jahrhunderts ihre freilich mehr als augustinische und lutherische Gelehrsamkeit, wenn sie so scharfsinnig sind, der menschlichen Natur nach dem Buche Hiob und nach den Psalmen und Propheten die Reinheit und Vollmacht zum wahren Guten, und keine angeborne Sündlichkeit an zu merken? Oder wenn sie so schließen: Gott sprach zu Kain, herrsche über die Sünde, also war Kain von Natur ohne sündige Richtung; Gott sagte zu Abraham, wandle vor mir und sei fromm, also hat Abraham das Vermögen aus eignen Kräften fromm zu sein; Henoch lebte gottgefällig, also war er nicht sündig geboren. Vielmehr giebt es hiebei dogmatische Uebersehungen, die mancher Katechumen leicht berichtigen würde. Und wie soll der gelehrte Theolog des neunzehnten Jahrhunderts wohl das alte Testament verstehen, wenn er im neuen es so sehr versteht, daß er die an die Christen als Wiedergeborne aus dem Geist gerichtete Aufforderung: „so lasset nun die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe ꝛc" Röm. 6. gegen die sogenannte Erbsünde als lauten allgemeinfaßlichen Beweis eintreten läßt? Uns sind die Fehler nicht unbekannt, die Augustin bei Auslegung des Briefs an die Römer z. B. de spiritu et litera begeht, aber mit diesem dogmatischen verglichen erscheinen sie wie unschuldige Kinder. Allerdings müßte jeder Begriff von der ἁμαρτία, wie sie Röm. 7. beschrieben wird, verwerflich sein, welcher ihrer wegen weder die weitere Verschlimmerung noch die bessernde Reaction zuließe, noch die mögliche Anknüpfung der göttlichen Gnade. Allein der kirchliche Begriff, wenn man ihn nicht so, wie das tridentinische Concil es gethan, bloß aus den Ecken und Spitzen des reformatorischen und symbolischen Ausdrucks zusammensetzen, sondern in seinem Wesen fassen will, ist weit entfernt diese Möglichkeiten abzuschneiden. Nie hat die Kirche mit der Allgemeinheit des Verderbens ein Nichtdasein von Vernunft- und Gewissensthätigkeit, ein Unvermögen zum

verschiednen Verhalten gegen die Gebote des Sittengesetzes, ein Unvermögen die Wirkungen des die sittliche Natur erhaltenden und erregenden Gottes in sich auf zu nehmen und an sich zu erweisen behauptet, nie den Gegensatz der Tugend und des Lasters unter den Heiden, viel weniger den Gegensatz der ungläubigen Widerstrebung und empfänglichen Annahme in Ansehung der Offenbarung verneinet. Sowenig als einen Paulus sein Begriff von der die unerneuerte Menschheit durchdringenden adamitischen Richtung hindert sich Heiden zu denken, welche φύσει das gesetzliche thun, oder Väter und Heilige des A. T., welche Gotte durch Vertrauen und Gehorsam wohlgefallen haben, so wenig ist die Kirche gehindert im Gebiete der Welt und ihres Fürsten, im Gebiete der adamitischen Entwickelung und der überwiegenden Macht des Fleisches ein verschiednes von sittlichen Erscheinungen und das verhältnißmäßige Gute, welches sie als justitia rationis u. dergl. bezeichnet, an zu erkennen. Diese Erscheinungen heben ihren allgemeinen Lehrsatz in keinerlei Weise auf. Schon in den Gerechten des A. T. setzt sie die Gerechtigkeit des Glaubens, der durch Gottes Gnade erneuerten Lebensrichtung, und thut es mit der Schrift. Sie gesteht es den Philosophen der Griechen Augsb. Bek. 20. zu, sich um die Tugend aufs höchste beflissen zu haben: allein keines von dem, was die autonomische Reaction gegen die Sünde dem Fleische abgenommen hat, was Themistokles, Aristides, Sokrates oder wer immer gewesen oder was er gethan, gilt ihr dem gleich, was Frucht des heiligen Geistes in der Gemeinschaft des erlösenden Gottes ist. Die Tugend die in ihren glänzendsten Erscheinungen den Egoismus an sich hat, die ohne die Demuth in der Liebe ist, die nur aus dem Glauben kommt, verachtet sie darum nicht, weil sie diese ist, stellt sie dem Laster nicht gleich, welches auf demselben Boden der natürlichen Menschheit aufsprießt: sieht sie aber in ihrer Schattenseite, und nicht weniger die Heiligkeit der wahren Christen in ihrer unüberwundnen Befleckтheit, nur letztre in andrer Beziehung, eben für einen der kräftigsten Beweise — der angebornen Sündhaftigkeit an. Geht dennoch die kirchliche Lehre in ihrer polemischen Richtung irgendwie über die Grenze hinaus, so kann sie doch nur aus ihrem eignen Geiste und unter der Voraussetzung solcher Grundlehre der Schrift, ohne welche sie gar nicht Urkunde der Erlösung in Christo wäre, berichtigt werden, und nicht von einem Standpunkte aus, der in der stoischen und pelagianischen

Philosophie liegt. Jenes nun wird zu einem Verfahren führen, wie wir es z. B. an Steudel in der Glaubenslehre oder in der Abhandlung über Sünde und Gnade Tüb. Zeitschr. 1832. I. finden, mit welchem aber die Abhandlung des Hrn. Dr. Schulz Sinnes- und Geistesgemeinschaft zu haben nur eben meint.

§. 115. Welt.

Dagegen beweist sich der blos relativ gerechte Theil der Verschlimmerung und der Abnahme unterworfen; und weder die natürliche Erhaltung und Pflege, welche dem Guten mit der häuslichen und staatlichen Geselligkeit, mit der Wissenschaft und Kunst zu Theil wird, noch die besondere Führung Gottes im Gesetz und der Verheißung verhindert, daß nicht im Großen die Eitelkeit mit der Lüge zu vorwiegender Herrschaft gelange und die Menschheit das werde, was im verwerflicheren Sinne (obgleich immer mit Vorbehalt eines gewissen edlern Theiles) Welt heißt.

Anmerk. Es giebt eine dreifache Art das Böse in und an der Menschheit zu betrachten; und die Offenbarung unterscheidet sich von andern Religionslehren der alten Welt auch dadurch, daß sie keiner einzelnen nachhänget, sondern jede einzelne mit den beiden andern vereinigen und durch die Lehren vom Guten und vom Heile gehörig bedingen lehrt. Nach der einen wird das Böse als eine Mitgift der menschlichen Natur und Geburt angesehn, als eine unvermeidliche Nebenfolge der Persönlichkeit eines Sinnen-Wesens, welche vieles Gute oder auch schon (zumal in späteren Zeitaltern) nur weniges übrig lasse. Hier erscheint das Böse mehrentheils als Schwäche, als Beschränktheit, als das Nochnicht-Dasein des Guten, und indem diese Ansicht (im Ganzen die hellenische) sich bald durch verkleinernde und beschönigende Vorstellung von dem wirklichen Bösen, bald durch Herausforderung zum Kampfe gegen die Sinnlichkeit und zum Gebrauche der Vernunft zu halten sucht, wird sie bei schriftmäßiger Anerkennung des Adamitischen Bösen theils zu bestätigen theils zu widerlegen sein. Nach der andern Betrachtungsart unterscheidet man gute und böse Menschen, wie sie entweder vermöge ursprünglicher moralischer Racen-Verschiedenheit oder durch das Entscheidende der Willkühr

geworden sind. In den Einen wird dann oft das Dasein des Adamitischen Bösen, in den Andern auch die göttliche Abkunft und Gemeinschaftsfähigkeit völlig übersehn oder völlig geläugnet. Was nothwendig ist und wahr von diesen Zoroastrischen Manichäischen Lehren, die mehr oder minder mit der Verklärung des einen und der Vernichtung des andern Theils sich trösten, bestätigt sich in der heiligen Schrift durch die Nachweisung des Kainitischen Bösen 1 Joh. 3, 8. 12—15. Joh. 8, 44., vergl. Augustin de civ. Dei XV. 8. Das Unwahre scheidet sich theils durch Rücksicht auf das Adamitische Böse theils durch den Hinblick auf die Heilsanstalten von selbst aus. Eine dritte Betrachtung endlich wirft sich vorzugsweise wieder auf das gemeinschaftliche Böse, sofern es nicht ursprünglicher Naturzustand, sondern gewordener Weltbestand ist. Da giebt es nach der Ausdrucksweise des Coder Nazoräus und anderer morgenländischer Lehren verschiedene Leben, Zeitalter der Menschheit, eines schlimmer als das andere. Und wo diese Lehre sich an die mosaischen Urkunden anknüpft, wie in den falschen Clementinischen Schriften (Cotel. p. 676. f) und sonst, wird mit der Herablassung der Engel (Söhne Gottes 1 Mos. 6.) zu den irdischen Töchtern der Anfangspunkt einer bösen Cultur gesetzt welche vorzüglich im Heidenthume zur Blüthe gekommen sei. Unstreitig enthält 1 Mos. 6. eine eigenthümliche Hamartigenie (S. 4 Esr. 3, 10. Et factum est in unoquoque eorum — nämlich der sündfluthischen Sünder — sicut Adae *mori* sic his *diluvium*), vielleicht die Beschränkung einer neuen Entwickelung des Bösen in der Menschheit, durch welche der bisherige Gegensatz des bessern und schlimmern Theils der Menschen zum Nachtheil des erstern und auf Anlaß des Sinnenreizes ausgeglichen, und nun dieses ganze Geschlecht, als ein Vorbild aller nachmaligen Welt, unfähig ward dem in die Menschheit gelegten Zwecke Gottes zu entsprechen. Vergl. *Augustin* de civ. D. 15, 22. 23. — facta est permixtio (Sethitarum cum filiabus Cain) et iniquitate participata quaedam utriusque confusio civitatis — und die Vorstellungen der Sethianer bei Epiphanius. Auch ist die Ansicht wahr, welche von jeder Cultur, die auf der bloßen Erregung und Zusammenwirkung der natürlichen Kräfte des adamitischen Geschlechts beruhet, im Ganzen genommen eine noch größere Verschlimmerung als Herstellung erwartet. Cultur kann den Egoismus nur verfeinern, aber nicht in seinen Wurzeln zerstören. Dennoch ist sie keineswegs

das eigentliche Princip der Welt-Sünde, und die im Argen liegende Welt, von der Johannes redet, wäre selbst nicht, wenn nicht ihre Aergernisse in der Brust des Menschen eine beständige Empfänglichkeit vorfänden. Kurz, auch diese Betrachtung des Bösen nach dem Gesichtspuncte der Gemeinschaftlichkeit und Weltherrschaft bedarf der näheren Bestimmungen, die ihr das göttliche Wort giebt. —

§. 116. Fürst dieser Welt.

Die Geschichte der Menschheit bietet der Beobachtung von Anfang her unbegreifliche Uebergänge vom Guten zum Bösen und vom Schlimmen zum Schlimmern dar. Zugleich mit der Anerkennung dieser bösen Wunder entsteht bei denen, die die Dinge nach dem Worte Gottes betrachten, und mitten in der Offenbarung allmählig die Voraussetzung eines von Gott seinem Schöpfer abgefallenen Wesens, welches seinem Verhältnisse zur Natur nach eine höhere Stufe als die der Menschheit ist einnimmt, sich zu allen menschlichen Sünden als der frühere und als der verführende Anfänger 1 Joh. 3, 8. Joh. 8, 44., zu allen ersten und neuen Entwickelungen des göttlichen Volkes als Widerpart *), Neider, Verkläger und Versucher 1 Mos. 3. vgl. Offenb. 12, 9. (ὁ δράκων ὁ μέγας) Matth. 4, 1. 13, 39. Joh. 14, 30., zum Erlöser wie ein gestürzter Feind, Joh. 12, 31. Offenb. 12, 9., zu den Erlöseten als ein schlechthin überwindlicher und gerichteter Feind 1 Petr. 5, 8. 9. Jac. 4, 7., der dennoch fortfährt auf Erden zu wüthen und zu verfolgen Offenb. 2, 10. 3, 9., zu allem Heiden- und Weltthum sowie zum abtrinnigen Judenthume als ein Patronus, Fürst und Vater verhält Joh. 8, 44. 14, 30. (ἄρχων τοῦ κόσμου) Ephes. 2, 2. 6, 11. 12. und mit allem Antichristenthume zugleich vernichtet oder der ewigen Strafe anheim gegeben werden soll Offenb. 20, 10. Obgleich sich diese Voraussetzung nach jetziger Erkenntnißstufe **) nicht vollenden läßt, auch durch das Wort Gottes in der heiligen Schrift ***) nicht vollendet worden ist, so erscheint sie uns doch bei der Selbstständigkeit und

Nachdrücklichkeit, mit welcher Christus und die Apostel sich ihrer bedienen, als eine nothwendige, und hilft uns theils das Böse von göttlicher Ursprünglichkeit und Ewigkeit ausschließen theils in dem Mittelpuncte seines objectiven Daseins als unterschieden von dem Natürlichen und Sinnlichen fest ins Auge fassen, auf die nothwendige Conspiration aller sündlichen Erregungen, Thaten und Richtungen zu einem und demselben Widerchristenthume achten, und es zugleich in seiner entschiedenen Ohnmacht muthvoll bekämpfen.

*) Dieß die Grundvorstellung von Satan. Auch der Aegyptische Teufel (Typhon) wird mit Namen bezeichnet, welche Verhinderer, Gewaltthäter ꝛc. bedeuten. Typhon ist nach Manetho Bebäon, Bebon, auch Seth. Der erste Name soll nach Plutarch (de Is. et Osir. §. 47.) soviel als *κάθεξις, κώλυσις* gelten; den andern übersetzt derselbe Schriftsteller *τὸ καταβιαζόμενον, τὸ καταδυναςεύον*. Vergl. AG. 10, 38. *πάντας καταδυναςευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου*. Vielleicht ist dieser böse Seth mit dem Hebräischen שׁוּד, Herrscher, Götze, שֹׁד, Gewaltthätigkeit, שֹׁדֵד, verderben verwandt. —

**) Die Erkenntniß des Guten fängt stets von Oben an und geht nothwendig von dem absolut Guten aus. Das Böse ist aber keine Bedingung des Guten, ist nicht das Endliche, noch das Geschaffene, nicht das Zufällige noch das Nothwendige. Nachdem diese verschiednen Fälle alle gesetzt worden sind, sagt die XIX. Homil. Clem. daß dennoch von dem *πονηρὸς* die Rede sein müsse, — *εἰπεῖν γὰρ αὐτὸν μὴ εἶναι οὐ δυνάμεθα*. Das Böse ist eine Erfahrung und Notiz. Wir müssen daher nothwendig unsre Erkenntniß desselben bei dem relativen und subjectiven Bösen beginnen. Eben daraus aber folgt, daß wir das absolut böse Wesen immer nur unter der Bedingung denken können, daß wir entweder an der absoluten Bosheit oder an der wahren Existenz etwas fehlen lassen. Hieher gehört die Bemerkung des Thomas von Aquino S. Th. P. I. qu. 49. art. 7. patet, non esse unum primum principium malorum sicut est unum primum principium bonorum; primo, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Sic (in ente) semper remanente bono non potest esse aliquid integre

et perfecte malum. Die biblische und überhaupt die praktische Vorstellung verliert dadurch nichts. Genug, es ist ein Verführer und Widerpart da, der im Vergleich mit den bösen Menschen absolut bös ist, und dessen zeitliche nichtige Weltherrschaft wir durch unsere Sünden erhalten und stärken. Die Philosophie vermag freilich die Wirklichkeit des Satans so wenig wie die Wirklichkeit des menschlichen Sündenfalls zu construiren. Diejenigen, welche das Böse als ein Moment der Entwickelung des Guten begreifen, können freilich auch die höchste Entwickelung des Bösen unter die höchste Entwickelung des Reiches Gottes subsumiren, und auf diesem Wege zu einer Construction des Satan oder des über- und außermenschlichen Bösen gelangen. Gott kann sich ganz nur durch Ueberwindung des absolutesten Gegensatzes in seiner heiligen Macht und Liebe offenbaren; welches jedoch auf eine Bekehrung des Teufels hinauslaufen würde, von der die h. Schrift nichts weiß. Alles aber, was die populäre und aufklärende Philosophie gegen die Vorstellung des Satan erinnert, es betreffe nun die Unmöglichkeit seines bösen Willens bei so hoher Intelligenz, oder die Unzulässigkeit einer solchen Macht und Wirksamkeit im Gebiete der göttlichen Vorsehung und Regierung, erledigt sich schon theils durch die Analogie böser, verderblicher Menschen, die in ihrer Art auch ein Weltfürstenthum inne haben, das doch Gotte nolens volens dient, und in ihrer Art auch geistliche Dummheit mit hoher Einsicht vereinigen, theils durch richtigere Auffassung der biblischen Lehre von den Engeln.

***) Gerade die Stellen, welche vom übermenschlichen Sündenfalle eine Erwähnung thun 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. weichen von der Satans-Geschichte ab, und befinden sich übrigens in den untergeordneten Schriften des Kanons. Ob aber die frühere Erscheinung Satans in dem Dienste des Herrn oder unter und neben den Engeln oder den Söhnen Gottes eine spätere Veränderung seines Verhältnisses zu Gott oder eine bloße Entwickelung der Vorstellung von ihm bezeichne, wird wenigstens durch die einzigen positiven Behauptungen, daß er nicht in der Wahrheit bestehe, von Anfang lüge, morde und sündige, nicht erledigt. Der Bemerkung von Baumgarten-Crusius Bibl. Theol. §. 40. „Es ist unmöglich, aus dem N. T. eine feste, vollständige Ansicht oder gar ein Lehrsystem über diesen Gegenstand aufzustellen: also selbst jenem (dem N. T.) gemäß nicht verstattet, den Artikel anders

als wie eine Lehrform, oder ein Bild aus Zeit und Volk, zu behandeln" — treten wir nur in ihrem ersten Theile bei, in dem andern nicht.

Zweites Hauptstück.

Vom Tode.

§. 117. Sünde und Tod.

Der Sünde Frucht und Sold ist der Tod Röm. 6, 23. Jac. 1, 15. und nur mittels der Sünde ist der Tod in die Welt gekommen Röm. 5, 12. Ob nun gleich in dieser Folge des Todes auf die Sünde die einmalige Scheidung der Seele vom Leibe mit verstanden, und oftmals zunächst verstanden werden muß, so hat doch der Tod gerade in dem Zusammenhange des obigen Satzes nach unbestreitbarem Sprachgebrauche der heiligen Schrift eine viel weitere Bedeutung. Er faßt die ganze Fülle des Verderbens *) in sich, welches über ein sinnlichvernünftiges Wesen bei nichtaufgehobner sündlicher Richtung nach göttlicher Ordnung ergehen kann oder muß. Also nicht bloß das Sterben, sondern auch die ganze Sterblichkeit und Vergänglichkeit, deren veranlassende Ursache die Sünde ist. Ps. 90, 7. Und nicht nur die letzten Strafgerichte, in denen dem Sünder die Welt vergehet, sondern auch jede jenseitige Verbannung von dem Leben, ja nicht nur das äußere Unheil, welches im Zusammenhange mit dem Weltganzen zu erleiden ist, sondern auch die innere Verdammniß und sittliche Lebenshemmung, vermöge welcher jeder Sündenfall ein Todesfall und jeder Fortschritt in der Sünde ein neues Sterben wird. Es giebt nach einem Ausdrucke des Augustinus viele Tode **); welche alle mit der Sünde ursachlich zusammenhängen. Der Tod im Allgemeinen ist daher der positivste Ausdruck des Uebels, welches im Gefolge des Bösen ist. Dadurch aber, daß er als Beschränkung der

Sünde oder als gerechte Strafe von dem zwischen Sünde und Leben scheidenden Gotte selbst eine gute Ursache hat, oder dadurch daß Christus stirbt und der Tod der Gläubigen ein Schlaf und ihre Buße ein Tod zum Leben und zur Auferstehung wird, tritt er doch aus seinem ursachlichen Verhältnisse zur Sünde nicht heraus, und bleibt ein letzter Feind des Menschen 1 Cor. 15, 26. ein Bann der Knechtschaft, in welchem der Teufel die Menschen als Sünder erhält Hebr. 2, 14. und der nur mit dem vollkommenen Aufhören der Sünde selbst ganz gelöst werden kann.

*) Unmöglich kann die göttliche Todes-Drohung 1 Mos. 2, 17. 3, 3. mit dem Urtheile 3, 19. „Du sollst zur Erde werden" nur ganz gleichen Inhalt haben, sondern die Schlange hat in ihrer Art zwar Recht, die Genießenden sterben nicht sogleich, sondern werden in leiblicher Hinsicht sterblich; aber die Schlange lügt auch über die göttliche Drohung, denn die Sünder betreten wirklich von jenem Augenblicke an die Straße alles Todes und Verderbens, und es wird zwischen ihnen und dem Leben geschieden. Obgleich der leibliche Tod, zumal der plötzliche, ein Gipfel des zeitlichen Strafübels und das mahnendste Zeichen von allen andern bleibt, so zeigt er doch eben mehr als sich selbst in der Sprache der Offenbarung an. Röm. 7, 10. „Ich aber starb, und es befand sich, daß das Gebot mir zum Tode gereichte." Ephes. 2, 1. „da ihr todt waret durch Uebertretung und Sünde."

**) De civ. Dei XIII. 12. Und über das „des Todes sterben" in der göttlichen Drohung s. Philo Allegg. lib. 1. fin. *δηλῶν οὐ τὸν κοινὸν, ἀλλὰ τὸν ἀΐδιον καὶ κατ' ἐξοχὴν θάνατον, ὅς ἐστι ψυχῆς ἐντυμβευομένης πάθεσι καὶ κακίαις ἁπάσαις.* Und wenn auch diese Erklärung nach der Weise des Philo einseitig auf das Sittliche gerichtet ist, so doch desto treffender Athanasius de incarn. ed. Patav. Tom. I. P. I. p. 40. *τὸ δὲ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε τί ἂν ἄλλο εἴη ἢ οὐ μόνον ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ τοῦ θανάτου φθορᾷ διαμένειν.* Und Cap. V. *οἱ δὲ ἄνθρωποι — εἰς τὰ τῆς φθορᾶς ἐπισιραφέντες κ. λ.*

§. 118. Schuld und Verdammniß.

Die nächste Frucht der Sünde oder die unmittelbarste Rückwirkung des verletzten Gesetzes auf den verletzenden ist die

Schuld oder die bewußte Verhaftung *) unsers Lebens unter das Genugthuung fordernde Gesetz Röm. 7, 10. 5, 16. Freilich ist die Schuld als die erste unter den Wirkungen der göttlichen Gerechtigkeit, welche sich ja alle auf die Scheidung des Guten vom Bösen und auf die Wiederausscheidung der Sünde von dem Leben beziehen, nicht vom Uebel, sondern, je mehr sie frei gefühlt wird, das Gute selbst, der Anfang göttlicher Traurigkeit 2 Cor. 7, 10. der Buße und Bekehrung Luc. 15, 21. 18, 13. Schon die Schaam und Furcht, Gefühle, die den ersten Sünder ergriffen 1 Mos. 3, 7. 8., waren als Gegenwirkungen des göttlichen Ebenbildes gegen die Sünde an zu sehen, und natürliche Ankündigungen der Erlösungsfähigkeit **). Allein als die vorderhand nur natürliche und nothwendige Reue ist die gefühlte göttliche Anschuldigung zugleich eine leidentliche Feindschaft des Herzens mit Gott, und muß, so sie nicht getilgt wird, theils neue Sünde 1 Mos. 4, 5 — 7. Matth 26, 25., theils Verzweiflung 1 Mos. 4, 13. Matth. 27, 3 — 5. nach sich ziehen. Nun giebt es zwar, wie dieses schon in den nächsten Folgen der Sünde Adams und Kains vorgebildet ist, verschiedene Stufen des bösen Gewissens, aber in einem gewissen Maaße sind alle Menschen nach ihrem Antheil an dem sündlichen Gemeinleben Kinder des Zorns Ephes. 2, 3. und dargestellt als Ungerechte vor Gott Röm. 5, 19. ***).

*) Dieser Begriff sammt seiner Vorstellung wird durch ἔνοχος Matth. 5, 22. Jac. 2, 10. und ὑπόδικος τῷ θεῷ Röm. 3, 19. ausgedrückt. Andres ist debitum, ὄφερημα, ὀφείλημα als culpa. Jenes nur die noch nicht erfüllte Leistung, also eine noch gute und reine Verbindlichkeit, diese dagegen schon verkehrte, böse Verbindlichkeit, aus der verläugneten Pflicht entstanden. Doch geht die erstere Vorstellung, da die bewußte Unterlassungssünde, überhaupt die Unterlassungssünde auch Sünde ist Jac. 4, 17. in die andre über.

**) Ackermann, Das Christliche im Plato ꝛc. S. 247. „Gerade an seinem (des Lebens) Schuldgefühl hängt die einzige Hoffnung und Möglichkeit seiner Genesung ꝛc.“

***) Der Zusammenhang des Schuld-Uebels mit dem übrigen und mit dem ganzen Verderben der Menschen bezeugt sich auch dadurch, daß der arge Widerwärtige (Zachar. 3, 1.), wie die Namen Satan, διάβολος, ἀντικείμενος, κατήγορος es aussprechen, mit der Neigung des Verführers und Versuchers den Charakter des Verklägers vereinigt. —

§. 119. Strafe und Gericht.

Der innere Strafzustand des Sünders und der sündigenden Welt wird nach Gottes Willen durch einen äußern bestätigt und unterhalten 1 Mos. 3, 16—19. 4, 11. 12. 6, 13. Denn mit dieser dreifachen schon urgeschichtlichen Entwickelung der Sünde, entfaltet sich auch das göttliche Strafgericht nach besondern charakteristischen Merkmalen auf dreifache Weise. Niemals aber soll das Maaß des Unglücks den Maaßstab zur Abschätzung persönlicher Schuld oder Unschuld hergeben Joh. 9, 1—3. Luc. 13, 1—5. In Bezug auf ihre Veranlassung durch die Sünde und als verordnete Zeugnisse wider die Sünde sind alle zeitliche Trübsale göttliche Strafen; in Bezug aber auf ihren Zweck, das höhere Leben anzuregen, die Sünde und den Weltsinn zu verleiden, und Empörung gegen die Sünde zu stiften, werden sie Wohlthaten der göttlichen Prüfung und Züchtigung Ps. 34, 19—22. 2 Cor. 12, 7. Hebr. 12, 5—12. Offenb. 3, 19., und führen insonderheit Gelegenheiten und Bestimmungen zur Offenbarung der Werke Gottes in Christo mit sich Joh. 9, 3.

§. 120. Sünde als Strafe.

Wenn Gott auf der einen Seite einen solchen Zusammenhang des innern und äußern Lebens hervorbringt, vermöge dessen es nach vollendetem Sündenfalle zwar Entgegenwirkungen des Gewissens giebt, welche durch äußere Anstalten der Rüge und Strafe unterstützt werden, aber zugleich ein verhältnißmäßiges Unvermögen zur höhern Lebensstufe zurück zu kehren und

eine natürliche Anreizung im Sündigen fort zu fahren, so ergiebt sich, daß jede nachfolgende Sünde zugleich eine Strafe der vorhergehenden sei. Denn das Streben nach Selbstheit und nach Uebereinstimmung mit sich selbst ist dem vernünftigen Geschöpfe angeboren; wonach es sich auch in die Folgerichtigkeit und Selbstbehauptung der Sünde begiebt. Vermöge eines göttlichen Gesetzes wird der Mensch dazu getrieben, entweder mit Reue, Buße, Bekehrung bis auf den Anfang und das Prinzip die Sünde zurück zu nehmen, oder in ihrer Richtung zu seiner Strafe zu verharren. Besonders ist der Zustand der Knechtschaft in Sünden Joh. 8, 34. der Erstorbenheit für das Gute Ephes. 2, 1. 5., der geistlichen Blindheit Ephes. 4, 18. Röm. 1, 24. 28. und der geistlichen Unfähigkeit, das Wort Gottes zu fassen Marc. 4, 12. Apg. 28, 26. Joh. 8, 43. 47. als Strafe zu betrachten.

Anmerk. Keine Art der zeitlichen göttlichen Strafe setzt den Sünder außer Verhältniß zu der Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Denn dieselbe Weisheit und Liebe Gottes, die durch Gewissensstrafen und Trübsale züchtiget, nöthiget, indem sie Sünde aus Sünde folgen läßt, zur gänzlichen Bekehrung, und indem sie falsche oder halbe, unzeitige Bekehrungen verhindert Marc. 4, 12. zur wahrhaftigen Bekehrung noch mehr hin.

§. 121. Der Tod.

Obgleich das Existiren der Seele und ihr Leben mit dem Leibe schon in dem ursprünglichen und reinen Zustande des Menschen nicht eins und dasselbe ist, so muß doch das Nothwendige, Gewaltsame, Ungewisse und Schmerzliche ihrer einmaligen gänzlichen Entkleidung (2 Cor. 5, 3. 4.) samt allem Uebel des Siechthums und Alters, der Vergänglichkeit und des Joches der Zeit Ps. 90. für ein Merkmal des natürlichen Strafzustandes 1 Mos. 3, 19. *) gelten, in den wir um der Sünde willen wiewohl auch zu unserm Heile **) versetzt worden sind.

*) Ueberhaupt ist der Leib die Vermittelung des sich entwickelnden

Lebens der geistigen Seele, und in dieser Hinsicht kein hinderndes beschwerendes, hemmendes, sondern ein anerschaffnes, folglich auch stätiges Bedürfniß. Daher das alte jüdische Philosophem von der Sehnsucht der Seelen nach ihrer Bekleidung, einer Sehnsucht, die ihnen nicht nach Plato schon wie Abfall und Sinnlichkeit oder wie Strafe, sondern eben als Liebe zur Entwickelung des Bewußtseins im Dasein und Handeln auszulegen ist. Ebendaher das Philosophem von den unseligen und unreinen Geistern, die ihrer Nacktheit wegen ruhelos und leidenschaftlich geworden von fremden Leibern und Individualitäten Besitz zu ergreifen streben. Dagegen kann die andre Betrachtungsweise: der Leib äqual Beschwerde des Geistes, nur statt finden, sofern die Seele schon im Mißbrauche ihrer Geistigkeit und in ihrer eignen Versinnlichung also in der Sünde befangen ist. 2 Cor. 5, 4. *ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι.* Aber auch in diesem Zustande sehnen wir uns, wie der Apostel sogleich hinzufügt, vielmehr überkleidet, als entkleidet zu werden, sodaß doch der entkleidende Tod vom Uebel bleibt. Für den ursprünglichen Menschen, obgleich er irdisch war, gab es weder das *βάρος* noch die Entkleidung. So dürfen wir es annehmen, es sei nun, daß die an sich vergängliche Leiblichkeit stufenweise oder stoßweise, wie man sich ausgedrückt hat, verklärt und vervollkommnet werden sollte. Der Tod, dem Adam unterworfen war, mußte jedenfalls ein andrer sein, oder die Sterblichkeit, die er an sich hatte, jedenfalls eine andre als das Sterben, zu welchem ihn das Urtheil Gottes verdammte. Durch die Worte des Paulus, *ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς* schauen wir auf eine Veränderung oder Verwandlung des ursprünglichen irdischen Menschen hindurch, die ihm versagt wurde, seit es hieß: du sollst wieder Staub werden. Deshalb widerspricht sich der Verfasser der Apost. Constit. nicht gerade, wenn er auf der einen Seite setzt: *φυσικὴ μέν ἐστιν ἡ τῆς ζωῆς ὁδὸς, ἐπείσακτος δὲ ἡ τοῦ θανάτου* 7, 1. und ebenfalls 7, 18. *ὁδὸς θανάτου ἐπεισαγωγὴ τῶν πονηρῶν* — auf der andern, daß es einen verschiedenen Tod gebe, einen *κατὰ γνώμην θεοῦ*, einen *ἐξ ἐπιβουλῆς ἀλλοτρίου*. In der ursprünglichen Welt, lehrt das Buch der Weisheit 1, 13. 2, 23., war nur die Möglichkeit des Todes; Gott hat den Tod nicht gemacht, durch des Teufels Neid ist er eine objective Macht in der Welt geworden, an sich sind die Ursprünge frei von Tödtlichkeit — *σωτήριοι αἱ γενέσεις*. Es sind nur die Sünder, die den Tod gleichsam eingeladen,

aufgereizt und herbeschworen haben. Wie dunkel auch diese Lehren bleiben, so ist doch gewiß, daß nicht bloß vom geistlichen Tode die Rede ist, sondern von dem Hange des Bösen zum Nichtsein und zur Vereitelung und Verletzung alles Daseins, also auch von der Einführung des leiblichen Todes. Wenn nun neuere Ausleger des N. T. nur in subjectiver Beziehung zugestehen, daß der Tod, der in der ursprünglichen Welt schon begründete und natürliche, unnatürlich und als solcher Strafe der Sünde und Folge derselben sei: so vertheidigt Krabbe dagegen, wir glauben mit Recht, die objective Beziehung. S. dessen Lehre von der Sünde und dem Tode. Hamb. 1836. S. 195—203.

**) Denn als Auflösung (ἀνάλυσις 2 Tim. 4, 6.) des ganzen zeitlichen Strafzustandes und als Beendigung der hiesigen sündlichen Entwickelung Röm. 6, 7. ist der Tod selbst dann erlösende Wohlthat, wenn er als Uebergang zum Gericht Hebr. 9, 27. angesehn werden muß, wie vielmehr in andrer Hinsicht Phil. 1, 21. Demungeachtet ist der Verstorbene nicht ohne weiteres der Selige, und der Tod nicht ohne weiteres ein rechtfertigender und heiligender Seligmacher, da er vielmehr theils ein Mittel der Krisis und Züchtigung, der Vollendung und Erlösung, theils das Uebel bleibt, von welchem der Mensch erlöst werden soll Joh. 6, 47. 51. 8, 51.

§. 122. Verderben der Seele.

Wenn aber die Seele an und für sich und in ihrer Abhängigkeit vom Schöpfer nicht Unsterblichkeit hat 1 Tim. 6, 16. vergl. Pred. 12, 7.; so gewiß auch ist, daß sie geschaffen und dazu beschaffen ist des ewigen Lebens theilhaft zu werden, und wenn sie das wahre Selbstleben in dem Maaße verlieren muß, in welchem sie von der Wahrheit, Liebe und Seligkeit verlassen wird; so folgt, daß sie in der Zunahme der Sünde einem Verderben in der Hölle oder ihrem Tode entgegengeht Matth. 10, 28. Offenb. 20, 15.

§. 123. Schlußsatz der Lehre vom Tode.

Mit dem Bewußtsein vom Heile in Christo ist zugleich die Annahme begründet, daß das ganze Völker- und Erdenleben

der Menschen ohne das erhaltende Salz, welches ihm mit dem Christenthume gegeben ist, schon in einer unaufhaltbaren Auflösung begriffen und unter der Herrschaft des Teufels auch der Herrschaft des Todes *) ganz hingegeben sein würde.

*) Nach Hebr. 2, 16. ist der Tod die Macht des Teufels, nicht bloß insofern als der Teufel mittels der Verführung tödtet, sondern auch insofern als er durch Furcht des Todes diejenigen Sünder, die den Tod bereits verdient, in der Sünde gefangen hält. Anders kann ich das *ἔνοχον εἶναι δουλείας*, Worte, welche, wie Bleek gezeigt hat, zusammengehören, nicht erklären. Nach Röm. 5, 14. 17. giebt es eine Herrschaft des Todes über das Geschlecht Adams, der Sünde wegen. Da es aber kein freies sondern ein nothwendiges Sterben ist, unter welches auch solche begriffen sind, welche gar nicht oder nicht mehr unter der Herrschaft des Weltfürsten und der Sünde stehen: so ist der Tod auch eine für sich seiende Macht, ein letzter Feind 1 Cor. 15, 26. 55. und mit Hades eins, oder von ihm noch verschieden, wird er erst nach dem Teufel Offenb. 20, 10. in den zweiten Tod oder in den Feuerpfuhl gestürzt V. 14. Ein Verhältniß, welches sich im sogenannten Evangelium des Nicodemus mythologisch darstellt.

Dritter Theil.

Vom Heile.

§. 124. Ursache.

Die Grundursache unsers Heils*) in Christo ist nicht Jesus von Nazareth in seiner menschlichen Erscheinung und Wirksamkeit, sondern die ewige Menschenliebe Gottes Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. Tit. 3, 4., welche den Eingebornen gesandt, dahingegeben und uns angenehm gemacht hat in dem Geliebten Ephes. 1, 4. 6. Gott ist Heiland Tit. 3, 4. Wiederum aber ist das göttliche Wohlgefallen an den Menschen Luc. 2, 14. durch dasjenige vermittelt, welches sich über den geoffenbarten Christus Matth. 3, 17. und dann wiederholt ausspricht; denn weder die Gesammtheit der sündigen Menschen, noch Abraham, noch David, welche dem vorbildlichen Volke zum Segen gereichten Jes. 55, 3. noch überhaupt menschliche Werke und Verdienste Tit. 3, 5. haben Gott dazu wohlgefallen, die Welt zu erlösen.

*) *Σωτηρία, σώζειν, λύτρωσις* und *ἀπολύτρωσις* haben zwar zuweilen die specielle Bedeutung einer letzten vollendenden Erlösung sowohl des einzelnen göttlichen Volksgliedes als des ganzen Volkes 1 Cor. 1, 30. Ephes. 1, 14. 2 Tim. 4, 18. oder die specielle Bedeutung der Erlösung von der Sündenschuld Hebr. 9, 12. Ephes. 1, 7. aber in andern Stellen, wie AG. 4, 12. Luc. 2, 38 Hebr. 2, 10. die allgemeine Bedeutung einer göttlichen Befreiung des erwählten Volkes aus seinem unangemessenen Zustande, oder einer

Erhebung desselben zu dem, was es sein soll, und wozu es berufen ist. Und der Begriff einer wundervollen, göttlichen That, die alles Erwarten und Verstehen übertrifft (1 Cor. 2, 9.) gehört so so sehr zur Erlösung, daß die LXX. geradehin das חדשה Jer. 31, 22. mit σωτηρία übersetzen. — Die Worte χάρις, εἰρήνη, ζωὴ αἰώνιος werden alle auch bald von einem gewissen Theile des Heils bald vom ganzen Heile gesagt.

§. 125. Anfang und Vollendung.

Die Erlösung fängt insofern nicht erst mit der Erscheinung Jesu auf Erden oder mit der Erfüllung der auf den persönlichen Erlöser zielenden Weissagungen an, als schon die ganze vorausgehende göttliche Verwaltung und Erhaltung der Welt dem ewigen, vorweltlichen Beschlusse des Heils 1 Cor. 2, 7. Ephes. 1, 4. 3, 9. 11. vollkommen angemessen gewesen sein muß. Denn schon die Art und Weise der göttlichen Bestrafung des ersten Sündenfalls 1 Mos. 3., ferner die Erhaltungsgesetze und Schonungs-Beschlüsse 1 Mos. 8, 21. 22. nebst der Grundlegung des bürgerlichen Lebens Cap. 9., insonderheit aber die Berufung Abrahams auf Glauben und die Stiftung einer Verheißung Röm. 4. Gal. 3, 16., die Aussonderung Israels durch die pädagogische Gesetzgebung Gal. 3, 23. Röm. 7, 4., die Uebersehung und Duldung der Sünde Röm. 3, 25., das mannichfaltige Reden Gottes zu den Vätern durch die Propheten Hebr. 1, 1., die Zerstreuung der Juden unter die Heiden, und die Erhaltung des Mutterstaates durch die Dauer der verschiedenen Welteroberungen bis auf das Zeugniß Johannis, die Geburt und Vollendung des Herrn, und bis zur Begründung der ersten christlichen Gemeinden, sind Thatsachen der vorbereitenden Erlösung und Wirkungen des göttlichen Heilsbeschlusses. Demungeachtet wird dieser Beschluß erst vollkommen wirksam in der Welt, wenn der Sohn Gottes gekommen Gal. 4, 4., durch Tod und Auferstehung vollendet, und in den Herzen der ersten Gläubigen zur Bildung einer Gemeinde durch den heiligen Geist

geoffenbart ist. Selbst dieser Stand der Dinge bezeichnet nur die Begründung des Heils und mehrere Entwickelungen desselben, läßt aber den Christen übrig, auf Christum zu hoffen.*).

*) Wonach die Auseinandersetzung der christlichen Heilslehre in den vier Lehren von der Begründung des Heils in der Person Christi; von der Aneignung des Heils durch die Gnade des heiligen Geistes, von der Gemeinschaft im Heile und von der Vollendung desselben besteht.

Erstes Hauptstück.

Von der Begründung des Heils in der Person des Heilandes.

---

§. 126. Der Messias.

Jesus ist der Christus 1 Joh. 2, 22. Jesus von Nazareth, von Maria in der Stadt Davids geboren Luc. 2, 11., aus Galiläa an den Jordan gekommen und von Johannes dem Täufer bezeuget Joh. 1, 6. 19.; der umherzog wohlzuthun und den Frieden zu verkündigen, gesalbet von Gott mit heiligem Geist und Kraft AG. 10, 38.; unter Pontius Pilatus gekreuzigt und am dritten Tage auferstanden, gesehen nach der Auferstehung vierzig Tage AG. 1, 3. 1 Cor. 15, 6. ff. von denen, die bei ihm gewesen waren, und nach seiner anschaulichen Entfernung von der Erde zu Jerusalem am Pfingsttage öffentlich verkündigt; dieser Jesus ist der erwiesene Sproß Davids *), der im Fleisch geoffenbarte Sohn Gottes, der heilige Knecht Gottes AG. 3. 13. 4, 27. 30., der Heiland (σωτὴρ Luc. 2, 11.), der Messias oder Christus und Herr AG. 2, 36., von welchem alle Propheten zeugen, nicht gekommen zur fleischlichen

Erlösung des Israel nach dem Fleisch, sondern in Gemäßheit der Weissagung zur Sammlung des geistlichen Israel und zur Erlösung der Welt.

*) Röm. 1, 3. τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ, κατὰ σάρκα κ. λ. eine apostolische Stelle, die in Strauß Leben Jesu krit. bearb. I. S. 126. ganz unberücksichtigt geblieben ist, und mit der S. 128. befindlichen Bemerkung, Sohn David sei soviel als Messias, nicht sofort abgefertigt werden kann.

§. 127. Hingebung und Selbsterniedrigung.

Dieser wahre Christus ist vermöge einer göttlichen Hingebung des Sohnes Gottes und zugleich vermöge einer Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung in die Welt gekommen Joh. 3, 16. Phil. 2, 6. *) Gal. 4, 4. 2 Cor. 8, 9. Nicht aber so, wie jede menschliche Erscheinung auf Erden sich zur ursprünglichen menschlichen Natur als eine Erniedrigung verhält; sondern Gott hat seinen Eingebornen Sohn oder seinen eigenthümlichen Sohn dahin gegeben zur versöhnenden Offenbarung der gottvereinten Menschheit. Denn da er nicht kam, um zu richten, sondern um zu versöhnen, sollte und wollte er in Entäußerung von der Majestät erscheinen, welche er beim Vater hatte Joh. 17, 5. und welche sein Eigenthum war, oder nicht anders, als in der Knechtsgestalt, in dem menschlichen, gesetzlichen, leidentlichen Stande des Gehorsams seine Herrlichkeit offenbaren und der Verklärung durch den Vater entgegengehen. Demnach ist die Erniedrigung des Sohnes Gottes keine bloß sittliche, sondern zugleich eine zuständliche und in seiner Menschwerdung schon enthalten; dergestalt, daß in der sittlichen des Gehorsams bis zum Kreuzestode sich immer derselbe freie Act der Barmherzigkeit menschlich wiederholt, durch welchen er überhaupt göttlich dahingegeben worden ist.

*) Eine gute Erläuterung der Stelle von Stein s. Theol. Stud. u. Krit. 1837. S. 172. Das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων kann noch

weiter durch πλούσιος ὤν 2 Cor. 8, 9. und das ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβών durch ἐπτώχευσε erläutert werden. Für die sittlich freie Verzichtung aber auf den unbedingten Genuß und Gebrauch seiner Herrlichkeit giebt es im Leben des Erlösers keinen Anfangspunkt, der nicht der Anfang seines Daseins in der knechtlichen Gestalt selber wäre; folglich darf im Ganzen genommen die Lehre des N. T. dahin gedeutet werden, daß die Menschwerdung schon mit enthalten sei im Stande dieser Selbstentäußerung.

§. 128. Menschheit.

Wenn er indessen sich nicht zur Täuschung über seine Herrlichkeit, vielmehr zur Offenbarung, jedoch zur heilsamen Offenbarung derselben erniedrigt hat, so ist auch andrerseits sein menschliches Dasein selbst keine Täuschung und kein bloßer Schein 1 Joh. 4, 1 — 3. 2 Joh. 7., sondern wahre menschliche Natur. Wahr in Bezug auf das Leibliche, denn er ist geboren und gestorben *), ihn hat gehungert und gedürstet, er hat Bedürfniß und Schmerz gelitten **); wahr nicht minder in Bezug auf Geist und Gemüth, denn er hat zugenommen an Weisheit, ist dem Wechsel des Wohlgefallens und Mißfallens, der Freude und des Leids unterworfen gewesen, versucht worden Hebr. 4, 15. Matth. 4, 1. ***), hat gekämpft und Gehorsam geleistet Hebr. 5, 8. Phil. 2, 7. 8. Luc. 22, 44. Er mußte aber Mensch sein um Mittler 1 Tim. 2, 5. um Erlöser der Menschen vom Tode zu werden Hebr. 2, 14. 17. weil alle die erlösenden Wirkungen, durch die er das Heil begründen sollte, auf seiner Gemeinschaft mit der menschlichen Natur beruheten, und weil der Zustand des Heils in den Erlöseten selbst nur eine Brüderschaft mit dem Erstgebornen sein konnte und in einem seinem Wesen nachgebildeten Wesen bestehen mußte Röm. 8, 29.

*) Das γεύεσθαι θανάτου Hebr. 2, 9. gehört nicht etwa einer die Wahrheit seines Todes verringernden Vorstellung an, sondern es ist ganz wie Marc. 9, 1, als πεῖραν λαβεῖν θανάτου oder für das einfache θανεῖν zu nehmen. Sogar das in den Sibyllinischen

Orakeln vorkommende ὑπνώσας dürfte nicht einen bloß scheinbaren Tod ausdrücken sollen.

**) Hievon, wie Andere, abweichend und das sündliche πάθος mit dem reinen Naturtriebe und Bedürfnisse vermischend, sagt Clemens v. Alex. Strom. VI. p. 276. ἔφαγε γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ· ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι· ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον· αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικόν, οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη κ. λ. — So scheint auch der biblischen Lehre von der ὑπακοὴ Christi nicht ganz angemessen, was von Daub Jud. Isch. II. (in der trefflichen Abhandlung, Gesetz und Evangelium) über das Verhältniß des Pflichtbegriffs zu Christus und zur Liebe behauptet wird.

***) Das geschichtliche Fundament der evangelischen Erzählung von der Versuchung Jesu wird um so fester, wenn man das Verhältniß der summarischen Angabe des Marcus 1, 13. zur entwickelten bei den beiden andern Synoptikern erwägt. Derselbe Geist, den Johannes auf Jesum herabkommen sah, führte diesen in die Wüste, daß er vom Teufel versucht würde. Ueber den Geist s. in dieser Beziehung §. 131. Das Bewußtsein der Erlöser zu sein, der verheißne, ist bis dahin zur vollen Entwickelung gekommen. Jetzt soll es sich in Bezug auf die Art und Weise des messianischen Thuns und Leidens weiter und vollends bestimmen. Das Verlangen nach der Herrlichkeit, nach dem hindrungslosen Befreien und Beglücken, nach dem Offenbarsein für alles Volk, nach dem ärgernißfreien Erkanntwerden, ist ebenso möglich und wirklich in ihm als die Scheu vor dem Entgegengesetzten. Der irdische Messianismus war nicht deshalb in Allen, die ihn hegten, ein fleischlicher oder weltlicher. Viel weniger als Vorstellung Christi etwas unwahres oder sündliches. Aber in jedem Momente ihrer Verwirklichung sah er den Weltfürsten mit eintreten, in jedem Momente jenes Verlangens und dieser Scheu sah er wie Fleisch und Welt und Satan sich einzumischen drohten. Da schloß sich dieses empfindende Leben zu und gegen das Böse und Aftergöttliche für immer ab. Der unausgleichbare Unterschied des geistlichen und fleischlich-weltlichen Messiasweges trat in sein Bewußtsein, und der niedre, langsame, einzig göttliche Leidensweg that sich auf. Anders als so konnte der Erlöser nicht versucht werden, aber so

mußte er versucht werden. Das dabei betheiligte menschliche, endliche Bewußtsein hat seine Nachklänge Luc. 12, 50. Joh. 12, 27., allein sie stören die Sicherheit nicht, die ihn gewiß macht Joh. 14, 30., daß der zwar kommende Fürst dieser Welt nichts an ihm habe.

§. 129. Ohne Sünde.

Zwar hat aus derselben Ursache der Sohn Gottes an dem menschlichen Stande so theilgenommen, wie dieser auf Anlaß der in die Welt gekommenen Sünde bestimmt war (Röm. 8, 3. ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας) *), aber diese Gemeinschaft mit der ob der Sünde leidenden Menschheit ist in ihm lediglich Gemeinschaft des Leidens, niemals Gemeinschaft der Sünde geworden. Er hat selbstthätig keine Erfahrung in der Sünde gemacht 2 Cor. 5, 21. Noch ist sie je als Hang in ihm gewesen 1 Joh. 2, 5. Und obwohl er im Leiden alle Menschen übertraf und demgemäß, soweit es möglich war, auf alle Weise gereizt wurde an der Gemeinschaft der Weltsünde Theil zu nehmen: so hat er vielmehr theils zum ersten und einzigen Male in der Geschichte alle die sittlichen Ansprüche an den Menschen, welche Gott durch die Gabe der Vernunft oder durch sein Wort je erregen konnte, vollkommen befriedigt, theils selbst zuerst sie begründet, indem er die lebendige Reinschrift und Vorschrift 1 Petr. 2, 21. des gottgefälligen Handelns ward, und sich, gleicherweise ohne Sünde ***) entwickelte Hebr. 4, 15. wie er frei vom Hange geboren war ***).

*) Sowohl diese Stellen als die andern 2 Cor. 5, 21. ἁμαρτίαν ἐποίησε Gal. 3, 13. γενόμενος — κατάρα Hebr. 4, 15. συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις vergl. 5, 2. 7. 7, 27. 9, 28. ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας — werden mißverstanden, wenn sie verrathen sollen, daß der Erlöser sich als Mensch und als Hoherpriester die Sündhaftigkeit selbst angeeignet und eigen gewußt habe. Röm. 8, 3. entweder mit Ullmann: ὁμοίωμα bezieht sich auf σάρξ aber nicht auf ἁμαρτίας: Gott sandte seinen Sohn so, daß er gleich war dem Menschen, der Sünder war — oder nach Ter-

tullian de carne Christi 16 Ergo, inquis, si nostram induit, peccatrix fuit caro Christi. Noli constringere explicabilem sensum. Und vorher: quod ipsa, non peccatrix, caro Christi ejus fuit par, cujus erat peccatum; genere, non vitio Adae: quando hinc etiam confirmamus, eam fuisse carnem in Christo, cujus natura est in homine peccatrix. Was aber die übrigen Stellen betrifft, so hat der Hebräerbrief zwar die ἀσθένεια in der Form des Versuchtwerdens und des παθεῖν, wodurch er allein der Sympathie fähig war, aber nicht in der Form der ἁμαρτία, die ihn genöthigt hätte, auch περὶ ἰδίας ἁμαρτίας zu opfern, dem neutestamentlichen Hohenpriester zugeschrieben. Ja nach 7, 28. ist er sogar von aller ἀσθένεια der gesetzlichen Hohenpriester ausgenommen. Ist er aber zur Sünde gemacht, ein Fluch geworden, und das erste Mal nicht ohne Sünde, sondern mit ihr erschienen, so bezeichnet das Alles, da es unmittelbar mit der Sündlosigkeit zugleich behauptet wird, nur die Erscheinung im sündermäßigen Kreuzesleiden.

**) In die Wahrheit seiner Sündlosigkeit ist die Wahrheit seines Denkens oder seine Freiheit von Fehlern des Irrthums, des Wahns, des Unglaubens und Aberglaubens eingeschlossen. S. vorzüglich Ullmann über die Sündlosigkeit Jesu, im vierten Abschnitt. „Folgerungen in Beziehung auf die Lehre und das Werk Jesu." Die Endlichkeit und Entwickelung der menschlichen Erkenntniß wird freilich dadurch, daß in ihm der Logos Mensch geworden, nicht aufgehoben. Das göttliche Wissen, welches in ihm ist, ist doch in ihm und durch ihn nur in Gemäßheit der menschlichen Natur thätig und wirksam. Als Allwissen ist es theils nur potential theils teleologisch zu fassen. Er konnte und sollte etwas nicht wissen. Matth. 24, 36. οὐδεὶς οἶδεν Marc. 13, 32. οὐδὲ ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατήρ. vergl. AG. 1, 7. Die sogenannten Agnoeten konnten richtig lehren. Ein Nichtwissen, zumal ein bewußtes, ist keine Unwissenheit.

***) Der Erlöser ist selbst der vollgültigste Zeuge seiner Sündlosigkeit und specifischen Neuheit dadurch geworden, daß er, der vor allen Heiligen und Edlen, die es innerhalb oder außerhalb der testamentischen Religion gegeben, den unwidersprechlichsten und unläugbarsten Eindruck gottseliger Wahrhaftigkeit und Lauterkeit machte, auch seine Menschlichkeit, Schwachheit, Abhängigkeit auf keine Weise verhehlte: doch niemals sich zur Sünde und Erlösungs-

bedürftigkeit oder zu einem von beiden bekannt hat. Das Kommen zur Taufe kann unmöglich als Sündenbekenntniß ausgelegt werden; denn sämmtliche Erzählungen, die uns für diese Thatsache bürgen, bezeugen zugleich, daß die Taufe für ihn nicht den Uebergang aus dem sündigen Zustande in den reinen und sündlosen, sondern aus dem verborgnen Messiasleben in das öffentliche bedeutete. S. §. 131. Wäre er nun des fleischlichen Hanges irgend in einem Grade theilhaftig gewesen und also auch der wirklichen Sünde irgendwie, ohne es zu erkennen und zu bekennen, so stände er auf der einen Seite intellectuell und sittlich tief unter so vielen Propheten, Psalmisten, Griechischen und Römischen Weisen, denen das göttliche Gesetz oder die Idee der Menschheit so groß und voll vorschwebte, daß sie ihr sittliches Sein und Gewordensein dagegen verwerfen mußten, und auf der andern Seite müßte er wieder, sofern doch sein Anspruch, der Eingeborne, der Mittler, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu sein daneben bestände, weil Wahrheit und Wahrhaftigkeit das Band und die Bedingung für Alles bleibt, vielmehr der belügende oder schwärmende Verführer der Menschen sein, nicht der Gott mit uns, nicht der Nathanael der Nathanaele. Vergl. m. Pred. „Persönlichen Werth geltend zu machen ist Sache der Demuth." Samml. v. 1838. S. 38. —

§. 130. Heilige Geburt.

Denn die Ausgenommenheit Jesu Christi von der Sünde ist nur dann vollständig und zur Erlösung von der Sünde hinreichend, wenn sie eine ursprüngliche ist. Ob nun wohl Christus selbst und die Apostel nur mittelbarer Weise in ihren öffentlichen Lehren die übernatürliche *), heilige Entstehung seines Menschenlebens behaupten, nämlich indem sie behaupten, er sei vom Vater ausgehend in die Welt gekommen, aus göttlichem Stande in den menschlichen übergegangen, und die Fülle der Gottheit wohne leiblich in ihm; so gehet doch schon aus der innersten Mitte dieses Zeugnisses und überhaupt aus dem Glauben an die Eingeborenheit und Urbildlichkeit des Heilands, ein eigenthümliches Ansehn hervor für die urchristlichen Erzählungen, welche seine wundervolle Empfängniß unmittelbar

behaupten, gesetzt auch, daß diesen Erzählungen kein gleicher historischer Charakter und Werth wie den Thatsachen des öffentlichen Lebens Jesu zugestanden werden könnte. Die ursprüngliche Sündlosigkeit des andern Adam ist demnach eine andere als die des ersten, da sie nebst der übernatürlichen Erzeugung selbst durch die Vereinigung des göttlichen Wesens mit Jesu bedingt ist **).

*) Das Uebernatürliche der Geburt Jesu vertheidigt Origenes c. Cels. lib. I. c. 9. theils mit Gründen der Unsündlichkeit oder sittlichen Uebernatürlichkeit desselben, theils mit Analogieen der Natur und besonders der ersten Entstehung des Menschengeschlechts. Dagegen erscheint die naturalistische Ansicht (wiewohl auf andre Weise als bei Cerinth Theodoret. Haer. fab. comp. lib. V. c. 11.) mit der supernaturalistischen vereinigt bei Schleiermacher, Glaubensl. II. S. 73. der übrigens noch S. 74 ausdrücklich bemerkt, „es wäre vergeblich, jenen Erzählungen ihren buchstäblichen geschichtlichen Charakter bloß deswegen abzusprechen, damit man nicht eine Erzeugung ohne männliches Zuthun annehmen müsse, da man ja eine wunderbare Erzeugung doch annehmen muß." Irrig ist es, wenn derselbe Theolog — nach Strauß a. a. O. auf völlig abschließende Weise, so daß darüber nicht weiter zu handeln sein würde — behauptet: „wozu die bloß natürliche Zeugung unzureichend sei, dazu müsse auch die bloß theilweise Aufhebung derselben unzureichend sein." Der geschichtliche Werth der fraglichen Erzählung sei welcher er wolle, der Sinn derselben ist der: der Erlöser sei ohne Mittheilung der sündigen Natur erzeugt worden, nicht darum, weil er sie quantitativ nur vom Weibe empfangen, sondern weil er sie ohne Mitwirkung des zugleich egoistischen Geschlechtstriebes, nur mittels des mütterlichen Gefühles und schöpferischen Geistes empfangen habe. Schleiermacher setzt die übernatürliche Zeugung voraus, aber eine nicht außer der natürlichen sondern in ihr. Irgendwie muß doch auch nach dieser Ansicht die natürliche Thätigkeit oder Leidentlichkeit der Erzeuger, wenn darin sich der schöpferische Akt Gottes vermitteln sollte, verändert, sistirt oder belebt gedacht werden. Und nur diese qualitativ eigenthümliche Erzeugung sucht und findet an der biblischen Erzählung ihre Vorstellung; ohne eine solche Vor-

stellung wäre sie auch gar nicht erkannt noch begriffen oder in der Kirche gelehrt worden. Die Tendenz der Erzählung, richtig aufgefaßt, führt keineswegs auf das mythische Dogma von der Sündlosigkeit der Mutter des Herrn hin.

**) Gegen diesen Satz erklärt sich Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode ꝛc. S. 234. f., übersieht aber dabei 1) daß nur von der ursprünglichen Sündlosigkeit Christi die Rede ist; 2) daß die unbestimmte Möglichkeit nicht zu sündigen wie sie dem ersten Adam eigen war etwas ganz andres ist als die bestimmte Freiheit des Andern den göttlichen Willen zu thun, und daß die Gottheit Christi, wenn sie nicht von der Menschheit nestorianisch getrennt werden soll, eine freie Nothwendigkeit seiner heiligen und reinen menschlichen Entwicklung in sich schließt. Von unfreier, physischer Nothwendigkeit kann ja hier gar nicht die Rede sein. Das ausschließliche poterat non peccare ist nur genügend den ersten Adam zu bezeichnen.

§. 131. Salbung mit dem heiligen Geist.

Wenn die ganze Vollkommenheit des wahren Messias und die eigenthümliche Vereinigung Jesu mit dem göttlichen Wesen in einem gewissen Gebiete des ältesten judaisirenden Christenthums*) von einer in ihrer Art und in ihrem Maaße einzigen Inspiration abgeleitet wurde, so fehlte es hiezu weder in dem prophetischen noch im evangelischen Testamente an Veranlassungen. Das, was von jeher die besonders Berufenen geschickt gemacht hatte, für die Erhaltung und Bildung des Volkes Gottes redend oder handelnd mit zu wirken, war eine verhältnißmäßige Gemeinschaft des göttlichen Geistes, s. §. 84. S. 178. Es gab eine gewisse διαδοχὴ des prophetischen Geistes 2 Kön. 2, 9. 15. Die Einheit in dieser Folge war der Geist des Messias (1 Petr. 1, 11.) selbst. Oder wenn χριστοῦ an diesem Orte bloß gegenständlich gesagt sein sollte, so mußte doch der große, die ganze Reihe beschließende Prophet und König die göttliche Machtvollkommenheit und Ausrüstung im höhern und höchsten Grade inne haben Jes. 11, 1. Darin bestand eben seine Salbung AG. 10, 38. ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς

πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει. Und in der That Jesus thut nicht eher etwas messianisches und offenbart nicht eher seine Herrlichkeit in Werken des Heils, als bis Johannes der Täufer über ihn den Geist herabfahren und auf ihm bleiben gesehn Joh. 1, 33. und daran erkannt hat, daß dieser der Sohn Gottes sei, dem der Geist nicht mit Maaßen gegeben werde 3, 34. weil er auch mit Geist taufen solle. Unmittelbar darauf wird in den übrigen Evangelien gesagt, daß er vom Geist in die Wüste geführt worden, um die Messias-Probe zu bestehen. Keineswegs aber steht diese besondere Salbung Jesu mit heiligem Geist und Kraft im Widerspruche damit, daß er durch den heiligen Geist gezeugt und geboren, überhaupt damit, daß er der Eingeborne, der Sohn Gottes, und daß der Logos in ihm Mensch geworden sei, gleich als ob das Eine das Andere überflüssig mache und eine solche Geburt keine Empfänglichkeit noch ein Bedürfniß für die Geistesweihe übrig lasse. Die Bestimmtheit, welche die menschliche Natur Jesu durch die Vereinigung mit der Gottheit**) in der Geburt schon erhalten hatte, schloß ihre eigene Entwickelung nicht aus. Diese Entwickelung selbst aber war bis dahin, wo sich in ihm das Bewußtsein der Erlöser zu sein an den Berührungen, welche sein geistiges Leben theils von dem Worte Gottes theils von der sündigen Welt empfing, ganz ausgebildet hatte, eine andere als von diesem Punkte aus; eine Ansicht, nach welcher allerdings die Epoche der Taufe Jesu und die ganze Scheidung des offenbaren und verborgnen, ruhenden und wirksamen Messiaslebens als eine nothwendige erscheinen dürfte.

*) Vergl. m. Theol. Studien, I. 15—25. und 139.

**) Der Glaube an die Gottmenschheit des Erlösers ist durch die Totalität der alten ökumenischen Formeln, und durch deren z. B. in Theodorets Dialogen und Syllogismen enthaltne Erklärung und Rechtfertigung allerdings vor wesentlicher Entstellung verwahrt worden. Die Kirche hat durch Beseitigung der monophysitischen Lehre die Wahrheit des nestorianischen Gedankens gerettet, und

durch Verwerfung der nestorianischen Tendenz der Wahrheit der cyrillischen Lehre Raum gegeben. Im Nestorius machte sich die ethische Bedeutung und Wirksamkeit des christlichen Supernaturalismus geltend, und mit vollem Recht; indem er aber die bloße Verbindung zwischen Logos und Mensch zuließ, und das Ineinandersein derselben und Einssein vernachlässigte, schien er Jesum fast nur unter den unterstützenden Einfluß des Logos zu stellen, und das Entsprechende solcher Lehre konnte auf Seiten der Anthropologie leicht eine pelagianische Tendenz gewinnen. Daher war der Widerspruch erforderlich. Hingegen beraubte sich der absolute Supernaturalism des Eutyches und der Monophysiten als die bloß erstaunliche Wunderbarkeit aller ethischen Wirkung, aller menschlichen Vermittlung, und mußte sich demnach auf solche Weise berichtigen wie es durch Leo und Theodoret geschehn ist. Dennoch hat sich auch in der abendländischen Kirche eine gewisse monophysitische Ansicht der Volksvorstellung bemächtigt, die sich unter den römisch-katholischen Christen noch heute dadurch zu erkennen giebt, daß sie Jesum ohne weiteres den lieben Gott, den lieben Herrn Gott nennen. Es ist in diesem Falle kein Wunder, daß die mittlerische Wirksamkeit in ihm zurücktritt und andern Namen und Wesen z. B. der Jungfrau zufällt, oder daß die Kirche, als die übernatürliche Menschheit zwischen Christus und dem natürlichen Menschen unterhandelt und mit ihm zusammengeschlossen die gottmenschlichen Vermittlungen wirkt. Aber auch abgesehn hiervon gestaltet sich die kirchliche Theorie von Johann von Damask an bis zur entwickeltsten Lutherischen Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften überwiegend so, daß das Menschliche vom Göttlichen verschlungen oder einseitig an die Stelle desselben gesetzt wird; wogegen nur die reformirte Dogmatik und die κένωσις der Giessener Theologen einen bedeutenden Einspruch thut, um der menschlichen Entwicklung wieder freien Raum zu geben. Unstreitig ist bis auf Schleiermacher herab, der hier einen wichtigen Wendepunkt macht, über den physisch-logischen Erklärungen die ethisch-psychologische zu sehr vernachlässigt worden. Die beiden Analogieen des glühenden Eisens und der Einheit der menschlichen Person in Seele und Leib, die schon von Theodoret gebraucht zu allen Zeiten wieder in Anwendung gekommen sind, vermögen kaum irgend etwas zu erklären. Wir müssen uns sofort auf das Gebiet der Freiheit und der Vernunft begeben; dürfen

vorderhand das Einssein von Seele und Leib gar nicht in Betracht ziehen, und nur der menschliche Geist tritt mit dem Logos in unmittelbare Vereinigung. Es giebt eine natürliche Göttlichkeit des menschlichen Geistes, ohne welche auch keine Ungöttlichkeit und Unseligkeit des gefallenen Menschen zu denken wäre. Etwas andres zwar ist die Gottheit des andern Adam, durch dessen Gemeinschaft und Verheißung wir Alle theilhaft werden sollen der göttlichen Natur 2 Petr. 1, 4.: allein, wenn die Anlage zur Gottmenschheit nicht zum Begriffe der Menschheit gehörte, wäre auch, was die letztre sei und wie sie sein könne, auf keine Weise zu verstehen. Der wahre Christ, das Kind Gottes lebet in Gott und Gott in ihm; hier ist Gottheit und Menschheit wieder vereinigt; aber die Vereinigung ist eine durch Christum vermittelte, und auch als solche eine unvollendete; er spricht: Ich lebe nun, aber nicht ich, sondern Christus lebet in mir. Dieß ist eine wahre, eine gültige Analogie der persönlichen gottmenschlichen Einheit des Erlösers. Der Unterschied des göttlichen sich im Menschenleben offenbarenden Willens und des menschlichen Willens sich göttlich bestimmen zu lassen ist in ihm immer wieder eben durch diese unveränderliche Richtung des einen und andern aufgehoben. In Jesu ist nicht die bloße Sündlosigkeit des ersten Adams, wie er vor dem Falle beschaffen war, sondern die bestimmte (vorhersehne 1 Petr. 1, 20.) des Eingebornen, in welchem der Vater sich als in dem Sohne erlösend offenbaren will. Er kommt nicht anders zum Selbstbewußtsein theils der Gattung theils des Einzelwesens als so, daß ihm die Gattung selbst als die sündige gegenständlich und der Unterschied Seiner als des Menschensohnes von den Adamskindern bewußt wird. Dieses Selbstbewußtsein aber ist die beständige Wirkung des in ihm menschgewordnen Logos, seines besondern Ursprungs, seines Ausgangs vom Vater. Nothwendigkeit kommt demnach der heiligen Lebensentwicklung Jesu allerdings zu, nur ist es nicht die des Zwanges, nicht eine Nothwendigkeit, welche bloß den Schein der menschlichen Freiheit im Gehorsame übrig ließe. Diejenigen, die sich bewußt sind, vom Geiste Gottes zu einem guten Werke angetrieben zu werden, und in einem gegebenen Falle nicht sündigen zu können, sind sich dabei der vollesten Freiheit bewußt. Wenn Jesus sagt: ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι Joh. 9, 4. so befindet er sich im Zustande der vollkommensten Freiheit. Schließt nun die persönliche Gottmenschheit

des Erlösers die Möglichkeit der Sünde aus, so schließt sie doch die Theilnahme des Göttlichen am Endlichen und an der Aufeinanderfolge der Zustände gar nicht aus. Der Erlöser sagt beides aus: wir zeugen, was wir wissen, was wir gesehn haben, und: auch der Sohn weiß den Tag nicht; er bekennt beides: mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden, und: der Vater ist größer denn ich. Denn das Gottesbewußtsein in seinem Selbstbewußtsein, obgleich es nicht nur ein Bewußtsein von Gott, sondern zugleich ein göttliches ist, weiß von seiner Macht, Herrlichkeit und Weisheit so, daß es zugleich von seiner liebevollen Selbstbeschränkung weiß, oder von seiner Beschränkung auf Offenbarungen und Erweisungen in der Menschlichkeit des Daseins. Zwar ist es die Gottheit seines Bewußtseins, welche die Unfehlbarkeit und Genugsamkeit seiner Aussagen und Wirkungen bewirkt und vertritt: aber es ist die sich herablassende, versühnende, vermenschlichte, und als solche bewirkt sie zugleich die Schranken ihrer Offenbarungs- und Wirkungsweise. — Zu den wichtigern Erörterungen des Gegenstandes gehört: Sartorius, Vertheidigung der Lutherischen Lehre von der gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen in Christo, in den Dorpater Beiträgen zu den theoll. Wissensch. 1 Bd., und Dorner, über die Entwickelungsgeschichte der Christologie, besonders in den neuern Zeiten, in d. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1835. 4.

§. 132. Werk des Erlösers.

So unentbehrlich das persönliche Da- und So-Sein des Erlösers zu seinem heilsamen Wirken war, so konnte es doch nur in Verbindung mit diesem letztern zur Begründung des Weltheils gereichen. Von der Begründung des Heils in der Person des Erlösers kann in einer zweifachen Hinsicht geredet werden. Er begründet erstlich das Heil in dem Allen, wodurch er seine Erhöhung zum Vater und die Sendung des andern Paraklets vorbereitet, oder durch alles, was an Werken und Schicksalen zu seiner *πολιτεία* (im alten kirchlichen Sinne dieses Worts) gehört. Indessen hört seine Wirksamkeit, nachdem er zum Vater gegangen ist, nicht auf die begründende für das

Heil der Einzelnen und der Gesammtheit zu sein, und genau genommen sind die Lehren von der Gnade des heiligen Geistes, von der Kirche und von der Endgeschichte zugleich Lehren vom Heilande und seiner bis zu jener Epoche, die 1 Cor. 15, 28. bezeichnet ist, in verschiedenen Verhältnissen fortdauernden, heilbewirkenden Thätigheit. Namentlich setzt er in dem herrlichen Zustande die prophetische und hohepriesterliche Wirksamkeit, wiewohl auf andere Weise, fort, so wie er schon im knechtlichen auch die königliche, obschon auf besondere Art, ausgeübt hat. Vorzugsweise ist von der Begründung des Heils (oeconomia originans) im ersteren Sinne, oder in Bezug auf das schon schlechthin vollendete Werk Joh. 4, 34. 17, 4., die Rede. Dieses Werk ist nun freilich nichts anderes als seine Selbstoffenbarung und Entwickelung in der sündigen Welt, sofern sie nicht anders als einwirkend auf dieselbe und in ihr nachwirkend gedacht werden kann, oder man dürfte es schon vollkommen damit bezeichnen, daß er den Willen seines himmlischen Vaters gethan Joh. 4, 84., oder damit, daß er die Welt versöhnt habe, wiederum damit, daß er die Wahrheit bezeuget Joh. 18, 37.; denn das eine schließt stets das andre mit ein. Allein vorzüglich läßt sich des Heilands begründendes Werk als Zeugniß, als Versöhnung und als vorläufige Bildung einer Gemeinde von drei verschiedenen Seiten auffassen*). Und diesem Dreifachen entspricht die unverwerfliche und in der heiligen Schrift wohlbegründete Eintheilung**) seiner Thätigkeit in die prophetische, priesterliche und königliche.

*) Das Leben Jesu ist nicht etwa der Zeit nach in diese Functionen ein zu theilen, gleich als ob die versöhnende oder versühnende Thätigkeit erst mit dem Seelenkampfe im Oelgarten ihren Anfang nähme oder gar auf das eigentliche Todesleiden zu beschränken wäre. Soweit das „Hingegebensein" Joh. 3, 16. Röm. 8, 32. das Armwerden um unsertwillen 2 Cor. 8, 9. das γενόμενος ὑπὸ νόμον Gal. 4, 4. reicht, soweit reicht auch das Versöhnende des bezeugenden und vorbildenden Lebens Jesu. Der Tod ist der

Gipfelpunkt von dem Gesammtwerke, und zwar so, daß allezeit die Auferstehung (die ja auch freie Rückkehr und sein Werk und Wille ist) hinzugedacht wird. Die Unterscheidung des gesetzlichen und leidenden Gehorsams oder der thuenden und leidenden Leistung war in soweit zu billigen, als sie der Beschränkung der mittlerischen Wirksamkeit Christi auf die Thatsachen der Leidensgeschichte wehrte: allein sie führte sofort auf Abwege, wenn sie zugleich der Unterschied einer zwiefachen Zurechnung und einer doppelten Erlösung werden wollte. Ohnehin ist der Gegensatz des Thuns und Leidens theils in der Erscheinung und Zeit in beständigem Uebergange des einen ins andre begriffen — sein Bekenntniß: ich bins, ist seine Schmach und sein Tod u. s. w. — theils innerlich aufgelöst. Der Prozeß des Lebens Jesu ist eine solche Selbstoffenbarung oder Selbstentwicklung an und in der heilsbedürftigen Menschheit, vermöge welcher sich das neue göttliche Gemeinleben mehr und mehr in das alte adamitische hereinlebt und zugleich dieses mehr und mehr in sich aufnimmt. Jenes ist überwiegend ein Thun, dieses ein Leiden. Beides sündlos; beides versöhnend, erlösend. Solange aber dieser Prozeß nicht vollendet ist, ist auch der Heiland als solcher selbst nicht vollendet (Hebr. 2, 10. *διὰ παθημάτων τελειῶσαι*). Und da er vor seiner Verklärung im Tode die Erlösung in jeder Beziehung nur unvollständig wirken, vielmehr nur immer darin fortfahren kann sein Dasein zu bezeugen, sich die Menschheit an zu eignen und der Menschheit sich: so ist allerdings der Tod der Zweck seines Lebens. Erst von diesem Vollendungspunkte aus zieht er Alle an sich Joh. 12, 32. Und die tiefste Erniedrigung wird seine Erhöhung sein, in welcher Alle, die an ihn glauben, von ihm das ewige Leben haben Joh. 3, 14. Daher spricht er in der Periode, wo er überwiegend durch Rede und einzelne Thaten Glauben weckt, das Ungenügende dieser Wirkungsweise und das Bedürfniß seiner Vollendung aus Luc. 12, 50. Die Gesammtwirkung des so vollendeten Christus ist (in der Schöpfung eines neuen Menschenlebens) die Erlösung des alten. Die Erlösung ist eine Belebung; welche, da sie nicht magischer Art sein kann, durch Erleuchtung sich vermitteln muß. Ehe die Erleuchtung geistlich belebend wirken kann, muß sie für das Fleisch mortificirend wirken, und sie wirkt das eine in und mit dem andern. Die Belebung selbst ist Rechtfertigung und Heiligung, welche Begriffe mit dem positiven der Reinheit und der

Kraft der Liebe das Negative der Entschuldigung und der Entsündigung in sich schließen. Eine richtige Auffassung und klare Analyse des Erlösungswerks s. bei Klaiber in der Neutestam. Lehre von der Sünde und Erlösung. S. 495 — 99.

**) Das aus Ernesti's Schule vornehmlich herstammende Vorurtheil, als sei dieses Dreifache eine willkührliche Auswahl von biblischen und zwar tropischen Bezeichnungen der Thätigkeit Christi, ist bereits von Andern entkräftet worden, aber auf die lehrreichste Weise von Schleiermacher Glaubenslehre II. §. 102. S. 122. — Von einem Tropus sollte da nicht geredet werden, wo sich die vollkommenste Verwirklichung einer Amts-Idee, aber keineswegs eine bloße Aehnlichkeit des Amts vorfindet. Die anerkannt wesentlichen Functionen zur Erhaltung des alten Bundes waren die drei genannten, und zwar so, daß die immer offen erhaltne Sendung der Propheten zu den beiden andern Aemtern, welche genau genommen auch schon vor Saul beide vorhanden waren, als das dritte ergänzende, vermittelnde, fortbildende und reinigende Amt hinzukam, während das Lehramt im N. T. das erste, begründende ist. Die biblische Theologie des A. T. wird nachweisen 1) wie weit alle wirkliche Inhaber dieser Würden, die es etwa bis Nehemias gegeben, hinter der Vollkommenheit zurückgeblieben waren, mit welcher jede derselben laut den einzelnen älteren oder späteren Verheißungen dereinst zum Heile des Volkes verwaltet werden sollten; 2) wie eine gewisse Vereinigung mehrerer oder aller dieser Würden in einer und derselben Person in jeder außerordentlichen Zeit neuer Begründung statt gefunden hatte, und 3) demnach die Bildung des N. B. ihre Bezüglichkeit auf den alten Bund nur durch einen prophetischen und ewigen König, der zugleich nach der Weise Melchisedeks Priester wäre, erhalten konnte. Gewissermaaßen auf usurpatorische Weise und mit wesentlicher Entstellung jeder einzelnen Würde war das Dreifache schon in persönlicher Vereinigung vorgekommen. Josephus, indem er das Glück des Johannes Hyrkanos preist, de bello jud. lib. I. c. 2. p. 81. ed. Lips. *Τρία γοῦν τὰ κρατιστεύοντα μόνος εἶχε, τήν τε ἀρχὴν τοῦ ἔθνους, καὶ ἀρχιερωσύνην, καὶ προφητείαν· ὡμίλει γὰρ αὐτῷ τὸ δαιμόνιον, ὡς μηδὲν τῶν μελλόντων ἀγνοεῖν κ. λ.* —

§. 133. Zeugniß der Wahrheit.

Die heilsame Wirksamkeit Christi ist zunächst eine bezeugende und offenbarende, weshalb er auch zuweilen seinen ganzen Beruf in das Zeugniß der Wahrheit legt Joh. 18, 37. und das ganze Heil in die befreiende Kraft der Wahrheit, die von ihm ausgehet Joh. 8, 31. Es ist ewiges Leben, den wahren Gott und seinen Gesandten Jesum Christum zu erkennen Joh. 17, 3. Und diejenigen sündigen nicht mehr und werden heil, die ihn, den wahren Heiland gesehn und erkannt haben 1 Joh. 3, 6. Auf allen Fall kommt es darauf zuerst an, daß die in der Welt verdunkelten oder verläugneten Grundverhältnisse des ewigen Reichs durch den selbst, der sie in seiner Hand hält und ihren lebendigen Mittelpunkt abgiebt, auf eine neue und vollständige Weise der gläubigen Anerkenntniß nahe gebracht, vorgebildet und erwiesen werden. Das Gesetz ist durch Moses gegeben, durch Jesum Gnade und Wahrheit geworden Joh. 1, 17. Dieser Exeget der göttlichen Dinge V. 18. unterscheidet sich aber als solcher von allen, die mit ihm oder vor und nach ihm das Wort Gottes lehren, in mehrfacher Hinsicht. Einmal hat er kein Himmelreich zu lehren, welches als bloße Idee oder als Verheißung die sittlichen Kräfte der Zuhörer in Anspruch nähme, sondern es lehrend stellt er es zugleich in seinem Verhältnisse zu Gott und zur Menschheit dar, bezeugt es mit sich selbst und mit seinen Werken (Matth. 12, 28. 11, 5.), daß der Zeitpunkt der Erlösung der Welt eingetreten sei Joh 5, 25. *ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστιν κ. λ.* Denn ist offenbar, daß er durch alle seine allgemeinen Lehren vom Reiche Gottes (wie sie in der Bergrede und den Gleichnissen enthalten sind) nur die Demuth und Sehnsucht anreizet, nicht aber die unmittelbare Vollziehung dieser himmlischen Ordnung erfordert, so ist auch desto natürlicher, daß er sich selbst zum Bürgen und Mittler des Eingangs zum Reiche, sich selbst zum wesentlichen Gegenstande seines Zeugnisses und des aufgeforderten Glaubens macht; und alles, was er erlösendes lehren kann, ist nur wahr und

gewiß mit ihm selber. Aus diesem Inhalte seines Zeugnisses folgt von selbst, daß dasselbe in Reden nicht allein, sondern im Thun und Leiden zugleich, und daß zwischen beiden Seiten der eigenthümliche Zusammenhang bestehe, den er theils durch das Bekenntniß, durch keinen Fehl die Bildung des Glaubens gehindert zu haben Joh. 8, 46., theils durch die Gewißheit, in der Vollendung am Kreuz dereinst alle nach sich und an sich zu ziehen 12, 32. zu erkennen giebt. Vollendet sich das heilsame Zeugniß im Tode Joh. 17, 4., so setzt es sich doch durch die Verklärung, die ihm vom Vater wird (V. 5. *δόξασόν με*), durch die Auferstehung von den Todten, bis dahin fort, wo der Paraklet als Zeuge eintreten kann 15, 26. In diesem Zusammenhange nun zwischen der Lehre und der Persönlichkeit Jesu ist es zugleich begründet, daß er sich als Lehrer zu den Meistern in Israel, die es zu seiner Zeit gab und zu denen er gezählt zu werden duldete, wie ein Prophet verhielt, ein Ansehn, welches er allerdings in einzelnen Beziehungen auch äusserlich in Anspruch nahm Joh. 2, 15. so wie es ihm auch von den Anfängern im Glauben zugeschrieben wurde Luc. 24, 19. *ἀνὴρ προφήτης, δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ*. Von den Propheten aber unterschied er sich als der Vollender der Weissagung in der Stiftung des N. B., von den Aposteln und neutestamentlichen Lehrern, Evanlisten und Propheten, durch die Ursprünglichkeit seiner Lehre, und durch die Abhängigkeit, in welche er sie alle versetzte und die nicht zuläßt, daß sie einen andern Grund legen, noch daß sie diesen selbst vervollkommnen. 1 Cor. 3, 11. Gal. 1, 7.

§. 134. Die Versöhnung.

Die heilsame Wirksamkeit Christi besteht zweitens in der Versöhnung der Welt; denn die Versöhnung ist nicht das Ganze, sondern die Mitte der göttlichen Erlösung der Menschheit. Der göttliche Rathschluß in Christo enthält die Wiederbelebung der

in Sünden todten Welt. So wie wir in Adam sterben, sollen wir in Christo belebt werden 1 Joh. 4, 9. Eine wesentliche Bestimmung oder Veränderung aber kommt dem Menschen immer gattungsmäßig zu, und was an einer Gemeinschaft und für sie gewirkt werden soll, muß von einem persönlichen vermittelnden Anfange ausgehen, welcher das neue Gemeinleben und Gemeinwesen in sich trägt, es äußert und zueignet. Daß ein solcher andrer Adam, neuer Bund und Messias kommen soll, ist vorbereitungsweise bekannt. Jenes neue Gemeinleben hat sich alttestamentlich geäußert und gewissermaaßen zugeeignet. Besonders auf dem Gebiete, wo es in individueller Persönlichkeit und Wirklichkeit auftreten und sich offenbaren soll. Wenn es nun wirklich eintritt, so hat es freilich vor Allem sich als solches fühlbar und erkennbar zu machen. Dieses geschieht nicht durch bloße Selbstbezeugung in der Lehre, nicht durch bloße Behauptung der Identität des Gekommenen und des Erwarteten, sondern wie wir schon erkannt haben durch den Gesammteindruck von Wahrheit und Gnade, von Gottesgemeinschaft, Heiligkeit und Seligkeit, den die ganze persönliche Erscheinung gewährt, und wodurch sie die empfängliche Umgebung in heilsame Abhängigkeit versetzt. Wenn jedoch dereinst diese Wirkung des Erlösers dem Umfang und der Dauer nach unvergänglich sein und zunehmen soll: muß sie ihre intensive Vollendung, selbst für die empfänglichsten Anfänger im Glauben, in Gemäßheit der zeitlich-örtlichen oder allgemein menschlichen Zustände erreichen. Dazu gehört, daß das Zeugniß der Wahrheit, daß das persönliche Zeugniß von dem gegebenen und nothwendigen Uebergange der Menschheit aus dem Tode in das Leben seinen Hindernissen nicht nur nicht weiche, sondern auch an ihnen und durch sie bis zu seiner unvergänglichen Wirkung gedeihe. Dasjenige nämlich, wovon der Erlöser befreien soll, Sünde und Tod, Welt, Fleisch und Satan, ist zugleich etwas, welches sich selbst als ein freies, gutes und rechtes behaupten will, und sich der heilsamen Affection des Menschen-

lebens durch die Erscheinung des Göttlichen widersetzt*). Der Anspruch des Fleisches fordert einen fleischlichen weltlichen Erlöser und kämpft mit der Aeußerlichkeit des Gesetzes und der Verheißung gegen die Wahrheit des geistlichen, also, daß das ganze adamitische Leben dem Erlöser gegenüber noch unter dem Unglauben beschlossen und mit mehr oder minder bewußter Lüge und Sünde in seinem Todesbanne befangen bleibt. So bleibt der ganze Erlösungs- oder Wiederbelebungs-Proceß noch gehemmt. Die Sünde ist noch nicht erkannt, ja sie ist noch nicht vollendet. Um so weniger die Schuld vergeben, und die Gnade ganz erschienen. Der Erlöser beharret dem gegenüber nicht nur auf seinem Zeugnisse, daß er es sei, sondern auch in der kräftigen Offenbarung in aller Wahrheit und Liebe, ohne irgend die Sünde des Unglaubens zu erwiedern oder sich in dieselbe mit hereinziehen zu lassen, aber auch ohne den Entwicklungs- und Selbstvernichtungs-Proceß der Weltsünde durch Acte der sichtbaren Herrlichkeit und unzeitigen Richterlichkeit zu unterbrechen. Unaufhaltsam fährt er fort sich dem Menschenleben in der Selbigkeit seiner heiligen Liebe zu offenbaren und in dasselbe herein zu leben; welches Thun eben sein bittres Leiden und Sterben ist. Und was er in solchem Thun leidet und in solchem Leiden thut, sich eben auch der sündigenden Welt zueignend und vorbehaltend, das ist der Inhalt seiner versöhnenden und zugleich versühnenden Thätigkeit, in welche die bezeugende und vorbildende übergeht. Denn er hat sich nicht nur, um diese zu beginnen, der menschlichen Endlichkeit und Schranke mit Entäußerung seiner Herrlichkeit, sondern auch um sie fortzusetzen und zu vollenden der Weltsünde im unschuldigen Leiden des Todes und der Schmach theilhaftig gemacht.

*) Röm. 5, 6—10. *ἔτι ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, ἀσεβῶν, ἁμαρτωλῶν, ἐχθρῶν — Χριστὸς ἀπέθανε.* Diese Feindschaft gegen das Licht, oder auch diese Unempfänglichkeit für das geistliche Heil, welche von der göttlichen Liebe als versöhnender Gnade zu über-

winden ist, war nicht nur in dem engen historischen Wirkungskreise des Erlösers, obgleich in sehr verschiednen Graden und Arten, etwas Allgemeines — Alle, auch die empfänglichsten wurden irgend wieder ungläubig, kleingläubig, und ärgerten sich an ihm Luc. 22, 31. ff. — sondern auch die Welt überhaupt besteht aus solchen ἐχθροῖς — welche in ihrer Schuld oder leidentlichen Feindschaft gegen Gott und seine Wahrheit einer versöhnenden Aneignung des Erlösers bedürfen. Alle Sünder als solche hegen die Nothwendigkeit, daß der Zeuge der Wahrheit sterbe, in sich Luc. 18, 8. In allen muß, ehe sie das Leben von Christus empfangen können, erst die Sünde der Lüge überführt, als Schuld gelöst, als Feindschaft getödtet werden. Die Sünde muß sich für Alle an dem Erlöser vollenden, erschöpfen, vernichten. Daher entspricht die bloße bezeugende und vorbildende Thätigkeit dem menschlichen Erlösungsbedürfnisse keineswegs. Die Socinianische Ansicht beschränkt die erlösende Wirkung Christi auf Lehre und Beispiel. Aber so wichtig und wesentlich das Zusammensein von Lehre und Vorbild für die Begründung des Heiles ist: so kann es doch an und für sich weder versöhnen noch von unversöhnten Herzen in seiner Wahrheit erkannt und anerkannt werden. Oder sofern es erkannt wird, richtet es und straft es vielmehr als daß es heilet, und ehe es bessern und heiligen könnte, müßte es begnadigen. Das Vorbild als solches ist eben dem Sünder ein fremdes. Soll es ganz für uns und nicht eben so sehr wider uns sein, so müssen wir es als ein uns geschenktes Gemeinleben, als einen Anfang unsers neuen Daseins, als eine Bürgschaft unsrer Begnadigung dergestalt erkennen, daß seine Unerreichbarkeit nur noch mehr uns in seine Gemeinschaft hereinziehet. Das findet aber erst statt, wenn es sich auf versöhnende Weise vollendet hat. Der Erlöser giebt allerdings denen, die durch ihn versöhnt und geheiligt sind oder werden sollen, einzelne Beispiele Joh. 13, 15. und ist ihnen ein lebendiges Gebot und Beispiel 1 Petr. 2, 21. aber dadurch und darinnen versöhnet er nicht. Wenigstens würde sein Beispiel zu einer Versöhnung im Sinne der Socinianer noch viel wirksamer, wenn er selbst sich zu versöhnen gehabt hätte und selbst ein sündiger, fehlender Mensch gewesen wäre, wie denn auch der dem Socin sinnverwandte Camillus Renatus geradehin gelehrt haben soll, quod Christus habuerit carnem peccati et concupiscentiam et ob id sit dictus maledictus peccator etc. vid. *Illgen* Symbb. ad vitam et doctr.

Laelii Socini illustrandam I. p. 49. — In diesem Falle wäre das Beispiel Christi kein vollkommen gutes, oder die allgemeine Sündhaftigkeit nichts Verwerfliches und eine gemeinsame Versöhnung nichts nöthiges, noch etwas mögliches oder wirkliches. Ist aber, im entgegengesetzten Falle, Christus impeccabilis, während die sündige Menschheit bedarf durch einen Mittler versöhnt zu werden, so ist sein Beispiel als solches nicht das versöhnende, weil eben in formeller Hinsicht derjenige, der ursprünglich von der Sünde ausgenommen ist, denen, die es nicht sind, auch nicht für ein wahres sie angehendes, ermuthigendes Beispiel gelten kann. — Auch noch in andrer Hinsicht ist die Versöhnung nicht lediglich für einen Theil der belehrenden Thätigkeit Jesu an zu sehen. Allerdings bezeugt der Herr Marc. 10, 45. Joh. 6, 51. daß er zur Versöhnung zu leiden habe und macht auch für diese Versicherung auf Glauben Anspruch. Die Kritik kann nicht nachweisen, daß die Versöhnungslehre erst in die Reden Jesu durch Zurücktragung gekommen sei, noch die Exegese aus den betreffenden Stellen die Vorstellung des versöhnenden Leidens wegschaffen, eine Vorstellung die im Allgemeinen der Zeit nicht fremd war. S. das Gebet des sterbenden Eleasar 4 Macc. od. *περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ.* §. 6. in Josephi Opp. T. V. Lips. S. 265. — Allein die wirkliche That und Thatsache des Leidens Christi ist nun nicht bloß die Versiegelung dieser Aussprüche noch als solche nur Hinweisung auf die Versöhnlichkeit Gottes für jedermann, sondern sie beweiset zunächst sich selbst, sie ist die versöhnende Vollendung des Zeugnisses der Wahrheit und des Lebens Jesu als eines mittlerischen Gemeinlebens der Menschheit.

§. 135. Fortsetzung.

Der letzte Grund dieser Vollendung des Erlösers ist derselbige mittlerische Gott, der von Anfang den Sohn dargegeben hat. Sein Wille ist es, sein Rathschluß, sich die abwendige Welt in Christo zu zu wenden, sie sich zu versöhnen *), folglich ihr die Sünde zu vergeben. Gott wird nicht versöhnet, sondern versöhnet in Christo sich die Welt. 2 Cor. 5, 18 — 21. Ephes. 2, 16. Col. 1, 22. Röm. 5, 10. 11. Der

Erlöser erkennt in der Beschaffenheit der Welt sowie in der Schrift, indem sich an diesen Gegenständen das Bewußtsein von der Art und Weise des messianischen Verfahrens und von seiner Bestimmung entwickelt, den Willen des ihn nicht verschonenden Vaters, und nimmt ihn unter dem unschuldigen Widerstande der reinen menschlichen Natur in seinen Willen auf. Das ist sein Gehorsam Röm. 5, 19. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8. Jedoch scheint in dieser Weise die Welt zwar durch Christum, aber nicht um Christi willen versöhnt und mit Vergebung begnadigt zu werden. Nämlich in der Weise der Offenbarung, des Zeugnisses, oder so, daß die ungeachtet des sündigen Widerstandes der Welt sich bis in den Tod fortsetzende und in der Auferstehung verklärte Herablassung des Sohnes Gottes zu ihr mehr die Vergebung erschließen und voraussetzen lasse als bewirke. Denn Gottes an und für sich gnädiger Wille wirket in der Einwilligung Jesu, in seinem Bekenntnisse zu leiden und zu sterben, und durch die wirksame Gemeinschaft, in die er die Gläubigen mit dem Verklärten versetzt — das Offenbarsein seiner Gnade. Allein soviel auch in dieser Ansicht schon von evangelischer Wahrheit enthalten ist, so ist es doch weder alles noch etwas für sich selbstständiges. Die Schrift lehrt nicht bloß eine Versöhnung der Welt (καταλλαγὴ, reconciliatio), sondern auch Versühnung der Sünde der ganzen Welt (ἱλασμὸς, expiatio 1 Joh. 2, 2.). Sie bezieht Gottes That und Willen auch unmittelbar auf das Leiden und den Tod Jesu 2 Cor. 5, 21. Der Erlöser giebt Bezahlung für viele; und die Erfahrung, daß er in der Gestalt eines Missethäters im Tode erschien, Gal. 3, 13. entspricht dem Vorbilde des Messias, nämlich dem stellvertretenden Leiden des einzig erwählten Knechtes Gottes Jes. 53. vergl. Joh. 1, 29. 1 Petr. 1, 19. 2, 22. entspricht dem erforderten, einmaligen und vollkommnen Sühnopfer, Hebr. 9, 11. Röm. 3, 25. kraft dessen erst ein göttlich Volk wahrhaft gottesdienstlich und zugangsfähig werden konnte. Der Erlöser hat, da er um seinet willen und für sich als der schlechthin

unschuldige nicht zu leiden hatte, nur für Andre (περὶ, ὑπὲρ) folglich auch an ihrer Statt (ὑπὲρ, ἀντὶ; ἀντίλυτρον) den Tod gelitten, und den Tod überwunden, so daß er das Ende jeder Verdammniß oder Begnadigung ist, welche nur die gesetzliche wäre. Es ergiebt sich aus diesen Vorstellungen, daß Christus vermöge eines stellvertretenden und in der Stellvertretung genugthuenden Gehorsams und Leidens unsre Gerechtigkeit oder unsre Rechtfertigung ist.

*) In Bezug auf die Vorstellung καταλλάσσεσθαι vergl. auch 1 Cor. 7, 11, und Döderlein Instit. theol. chr. II. p. 326. sq. Ob und wie die Worte Versöhnung und Sühne in der Origination zusammengehören, gilt hier ganz gleich. Genug, daß nach unzweifelhaftem Sprachgebrauche ihre Bedeutung gerade so unterschieden ist, wie die Bedeutung von reconciliatio und expiatio. Jener Akt kann durch die bloße Sinneserklärung und Offenbarung, dieser nicht ohne eine leidentliche Leistung geschehen.

§. 136. Beschluß.

Die Begriffe von dieser Stellvertretung, Zurechnung und Genugthuung aber sind nicht nach Maaßgabe der Vorstellung von einem Verhältnisse zu bilden, welches dem Erlöser ein fremdes, und in ihm eben als ein vergangnes zu denken ist. Nicht wie ein einzelner zu einzelnen stehend vertritt der Versöhner unsre Stelle oder leistet er genug; nicht das, was nach abstrakter Nothwendigkeit wir zu leiden hätten, leidet er in empirischer Wirklichkeit, gleich als wäre er auch wirklicher Sünder so wie er es wirklich nicht ist; nicht einem zwiefachen Wirken erst der Gerechtigkeit dann der Gnade Gottes giebt er sich hin, gleich als ob die eine neben der andern und gegen sie etwas wäre. Vielmehr müssen dergleichen Antinomieen, anstatt in die göttliche oder menschliche Natur und in die Person des Gottmenschen eingeführt zu werden, in der Wahrheit der Versöhnung verschwinden. Da die Schrift in Gott einen einigen und keinen andern letzten Grund des Leidens Jesu kennt als

dieselbe Liebe, in welcher er der Welt seinen Sohn gesandt, so muß auch von diesem Grunde aus allein jede göttliche Nöthigung des Heilandes in den Tod der sündigen Welt versöhnend einzugehen verstanden werden können. Jene Liebe, die Verneinung aller ursprünglichen Willkühr, Gunst, Gleichgültigkeit oder Feindschaft, hat eben als solche in allen ihren also auch in den vollkommensten Mittheilungen an sich selbst ihre Schutzwehr gegen das Böse, ihre Negation gegen die Sünde d. h. sie ist eine heilige und gerechte. Denn die Gerechtigkeit, durch welche das Böse immer wieder vom Guten geschieden, das Recht in immer höherer Entwickelung der Gesetzgebung geoffenbart, und die Sünde gerichtet, der Sünder gestraft wird, ist nicht ohne die Liebe, sondern in ihr und aus ihr. Dem gemäß bedarf auch die erlösungsbedürftige Welt eine solche Erlösung, vermöge welcher sie nicht nur wiederbelebt wird in ihrer Fähigkeit von Gott und für Gott, sondern auch in ihrer sündigen und fleischlichen Eigenheit getödtet, und nicht entschuldet ohne enteignet zu werden, und ohne die Macht zu empfangen sich selbst zu bestrafen und durch den Tod der Buße ins Leben ein zu gehen.

Dieß ist eine Macht, die ihr nach dem Fleisch und unter dem Gesetze nirgends verliehen ist und während der bloßen Duldung der mehr oder minder unerkannten Ungerechtigkeit nicht verliehen wird. Folglich bedarf sie der Gemeinschaft eines Mittlers, eines dazu mächtigen Vorgängers, der in der unveränderlich heiligen Liebe seines Mittheilungs-Bestrebens den Tod von der Sünde ihres Unglaubens empfängt, um in der Herrlichkeit seiner Todesüberwindung ihr das Leben zu geben, und der ihr das Leben gebend ihrem Fleische und dem verdammenden Gesetze den Tod bringt. Indem der Welt Ungerechtigkeit sich an dem Heiligen und Gerechten vergehet, vollendet und erschöpft sie sich; er erduldet sie in der Herrlichkeit seiner Unschuld, um sie durch seinen Geist an uns zu strafen. So, in ihrem Gerichte wird die Sünde vergeben; so, in ihrer Strafe

wird sie versöhnt. Nur in der zwifach gegenseitigen, leidentlichen und wirksamen Gemeinschaft zwischen der Welt und dem Erlöser ist es wahr, daß er an ihrer Stelle den Tod leidet und Gotte sich opfert. Nur als die Macht und Möglichkeit unsrer wirklichen Entsündigung ist sein Gehorsam bis zum Tode eine Bezahlung für viele. Nur in der Macht seines geistlichen Mitgefühles mit dem Verderben der Welt und seines ringenden Strebens nach ihrem Heile erleidet er innerlich die Sündenstrafe der Welt. Auf ihn übergetragen wird sie eine andre, und der vollkommne Widerspruch seines Werthes und Geschickes, der nicht duldet, daß er an der Sünde selbst im Leiden des Todes Antheil habe, löst sich dadurch auf, daß er ihm zur Verklärung gereicht und an uns sich zu unsrer Seligkeit wiederholet.

So ist Christus uns zur Gerechtigkeit gemacht, und das ausschließliche Princip aller einzelnen Rechtfertigungen geworden. Denn gleichwie Gott infolge der Sünde Adams den Tod, ein Strafgericht, auch herrschen ließ über diejenigen, die nicht wie Adam gesündigt hatten: der Gemeinschaft wegen, zu der das ganze Geschlecht bestimmt war; also haben auch infolge des vollkommnen Gehorsams Christi an der Rechtfertigung zum Leben Viele, Alle Antheil, die nicht wie Christus gestorben sind und auferstanden. Womit weder das eine ausgeschlossen ist, daß doch auch jene zum Tode gesündigt haben Röm. 5, 12. noch das andre, daß es einen Gehorsam des Glaubens (und in ihm ein Mitsterben und Auferstehn mit Christo Röm. 6.) giebt, ohne welchen die individuelle Versöhnung nicht zu erlangen ist.

Anmerk. 1. Die Vorstellung Lösegeld, Bezahlung, Ranzion wird, wenn man sie als solche nach allen ihren Momenten an dem Todesleiden Christi vollziehen will, durch andre Vorstellungen wieder aufgehoben. Denn es giebt keinen Pact zwischen dem Erlöser und dem Tode, oder zwischen dem Erlöser und dem Teufel, da der letztre vielmehr von jenem seiner Macht und Beute beraubt

wird, oder Christus dem Feinde in seinem Rechte entgegensteht u. s. w. Demungeachtet war von Origenes her bei griechischen und lateinischen Vätern, dort bis auf Johannes von Damask, hier bis auf Abälard von einem Eigenthumsrechte des Teufels in Sachen der Erlösung die Rede. Noch der heilige Bernhard zürnt gegen Abälard, der solch Recht bestritten. Bald gieng man mit Anselm zum Gedanken des göttlichen Rechts und der zugleich fordernden und zahlenden Gottheit über. Die Vorstellung des Lösegelds als solche sieht nie aufs Recht, sondern auf faktische Zustände, sie sieht auf die in der Liebe nothwendige Hingebung und auf die wirkliche Befreiung.

Anmerk. 2. Die Vorstellung des alttestamentlichen Opfers als einer durch Hingabe und Selbstentäußerung vollzogenen Gemeinschaft mit Gott, wird fürs erste in dieser Allgemeinheit auf Jesum und seinen Tod angewandt. Er heiligt sich für die Jünger, damit sie geheiligt werden Joh. 17, 19. Die That seines leidenden Gehorsams ist eine Weihung an Gott, wodurch sein Leben ein zur Heiligung der Gemeine vollkommnes Gemeinleben wird. Hier ist der dem Opfer vorangehende Zustand nur als ein Nochnichtdasein der Heiligkeit und Reinheit an zu sehen. Die durch das Opfer geheiligten vermögen nun auch selbst als Priester zu fungiren, sich und das Ihre zu opfern Phil. 2, 17. 4, 18. Röm. 12, 1. 1 Petr. 2, 5. In specieller Beziehung ist Christus das Opfer der Erhaltung und Erneuerung des Bundes, ein Passah-Opfer Matth. 26, 28. 1 Cor. 5, 7. denn in der Gemeinschaft seines Todes, Blutes, Leibes giebt es Stiftung, Erhaltung, Erneuerung der Gemeinschaft mit Gott. Schon hier finden Beziehungen auf Sünde und deren Vergebung und Versöhnung statt: — *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* Matth. 26, 28. Hebr. 9, 22. *καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις*, weil die gänzliche Hingabe nicht nur die Zukunft und Pflicht verbürgen, sondern auch eine Vergangenheit beendigen soll, die Vergangenheit der begangenen und nicht gesühnten Bundesbrüche. Insbesondre aber gilt doch die Beziehung des Todes Jesu auf Sühnopfer und auf das große Versöhnungsopfer 2 Cor. 5, 21. Röm. 3, 25. Hebr. 8, 9. 10. 1 Petr. 2, 24. Diese Vorstellung nun hat zum Hauptmomente Gott selbst, als den das Mittel und Verfahren einer Wiedervereinigung des Sünders mit ihm eröffnenden und darreichenden, welches sowohl 2 Cor. 5, 21. als vorzüglich Röm. 3, 25. in dem *προέθετο* sich ausdrückt. Gott ist

es, der dem Sünder und dem sündigen Volke der Theokratie die Wiedererlangung der Gottesdienstfähigkeit und Gottesgemeinschaft möglich macht, Gott, der Christum als Sühnopfer, ἁμαρτίαν, und als Grund und Mittel der Versühnung allen Verschuldeten darstellt. Im A. T. ist dieser Grund symbolisirt; die Momente desselben fallen aber in der Symbolik auseinander: Opfer und Priester, Hoherpriester und Allerheiligstes, Reinheit des Opfers und Tod, Blut. Die wirkliche Versühnung, die Gott stiftet und darreicht, ist die Nichtverschonung seines Sohnes in der That des einzigen Unschuldigen, der sich Gotte für sein Volk im Leiden des Todes (mit tödtlicher und belebender Wirkung für das Volk) als einen Bürgen der Heiligung des Volkes hingebenden Erlösers. Die das geistliche Mitsterben und Aufleben des Volkes verbürgende und wirkende That des heiligen Leidens Jesu ist selbst wieder Wirkung und Offenbarung der heiligen Liebe oder der Gerechtigkeit Gottes und wirket in ihre Ursache zurückgehend die Vergebung der Sünde, nämlich der Sünde, die als bloß geduldete nicht, wohl aber als vergebne und in der Vergebung tilgbare und getilgte und wie ein bloßes Leiden auf den zu verherrlichenden Gerechten übergegangne, dem Gläubigen in Christo dann nicht mehr zugerechnete Sünde der δικαιοσύνη Gottes entsprach. S. über die Bedeutungen des alt- und neutestamentlichen Opfers vorzüglich Klaibers angeführte Schrift, wenn sie auch in Bestreitung der Satisfactions- und Straftheorie zu weit zu gehen und den Unterschied des Sühnopfers von den andern zu subjectiv und innerlich zu stellen scheint.

Anmerk. 3. Vorzugsweise die ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης Röm. 3, 25. 26. ist Ursach gewesen, den Begriff von justitia retributiva in die Lehre von der Versöhnung ein zu führen. Und zwar nach Einigen ist die Gerechtigkeit Gottes darin offenbar, daß Gott das den Menschen mit der ihnen angebornen Erbsünde widerfahrne Unrecht durch die ihnen widerfahrne Gnade in Christo aufhebt, während Andre, Mehrere, sie darin sehen, daß Gott nicht ohne Genugthuung und Gesetzerfüllung, leidende und thätige, das Volk der Sünder begnadigt. Aber dergleichen Begriffe von Gerechtigkeit hat schon die obige Lehre von den göttlichen Eigenschaften beseitigt.

§. 137. Begründung des Reiches.

So beschränkt in dem Stande der Erniedrigung die Ausübung der königlichen Gewalt ist, die dem Erlöser zukommt und vermöge welcher er ein göttliches Volk (Tit. 2, 14.) bildet und die einzelnen ihm anhangenden Glieder mit einander vereinigt *); so fehlt sie doch nicht. Jesus bekennt sich zu dem wahrhaftigen Königthume in seiner Person so entschieden, daß dieses der Welt zur äußern Veranlassung wird, ihn zu verdammen und zu tödten Joh. 19, 19. Er beruft in seiner Machtvollkommenheit zu sich, wen er will Joh. 1, 44. 15, 16., ertheilt persönliche Verheißungen Matth. 16, 19., verordnet durch verheißungsvolle Gebote eine äußere Gemeinschaft der Gläubigen und Betenden Matth. 18, 18 — 20., stiftet für diese Gemeinschaft unterpfändliche Bundeszeichen Matth. 26, 26. 28, 18., sendet und rüstet Ausgesonderte zur Einladung aus Luc. 9, 2. Joh. 20, 21., und gebietet den Jüngern zusammen zu bleiben die Verheißung des Vaters erwartend Luc. 24, 49. Daß auch diese Art seines Wirkens zur Erlösung gehöre, ergiebt sich theils daraus, daß sie in allen ihren Erfolgen die ganze eigenthümliche Tugend und Herrlichkeit Christi mit erforderte, theils daraus, daß sie zum ganzen seines Erfolgs selbst mit erforderlich und eine gewisse Bedingung auch der prophetischen und hohepriesterlichen Wirksamkeit war.

*) S. Schleiermacher, Glaubensl. II. S. 269. „Zum vorläufigen Verständniß ist zu erinnern, daß im Judenthume den Königen das eigentliche Regiment, das Zusammenhalten und Erneuern und Verbessern der Gemeinschaft oblag, die Priester aber das unmittelbare und mehr innerliche Verhältniß des Volkes und der Einzelnen zu Gott verwalten ꝛc.“ S. 271. „Wollte man hingegen die königliche (Thätigkeit) ausschließen: so würden die andern beiden zusammengenommen, indem sie jeden Erlösten mit dem Erlöser allein verbänden, doch nur einen unerfreulichen und genauer betrachtet unchristlichen Separatismus hervorbringen ꝛc.“ S. 302. „Das königliche Amt ist nicht so zu denken, als ob es

erst nach seiner Erhebung von der Erde beginne; sondern sowie er selbst sagte, nicht daß er ein König werden werde, sondern daß er einer sei: so hat er auch sein königliches Ansehn schon während seines Aufenthalts auf Erden ausgeübt, auf der einen Seite indem er Gesetze für sein Reich gegeben ꝛc., — auf der andern Seite durch die unmittelbare Gewalt, welche ihm über die Gemüther zu Gebote stand." —

§. 138. Erhöhung.

Einer gewissen Rechtfertigung bedarf der Erlöser selbst, der sich in dieser Welt jene dreifache Würde und Amtsthätigkeit zugeeignet hat, nämlich derjenigen, welche ihm in der Auferstehung von den Todten Röm. 1, 4. AG. 3, 15. 26. 4, 10. in der Erhöhung zur Rechten Gottes Hebr. 10, 12. und in der Mittheilung des Geistes 1 Tim. 3, 16. *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι — ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ* — zu Theil wird. In der That ist sie aber unsre eigne Rechtfertigung. Denn ohne die Auferstehung ist unser Glaube eitel und wir sind noch in unsern Sünden 1 Cor. 15, 17. Die Versühnung aber im Tode (expiatio) ist erst mit der Auferstehung Röm. 4, 25. oder nach Hebr. 7, 25. 10, 12. mit der Erhöhung und noch weiter mit der eigens von Gott gestifteten Verkündigung (*λόγος τῆς καταλλαγῆς*) 2 Cor. 5, 19. die volle Versöhnung (reconciliatio). So wird er einmal durch Leiden **vollendet** Hebr. 2, 10. und dann durch die Verklärung, um welche er den Vater gebeten hat Joh. 17, 5. Die thatsächliche Erhöhung aber, von welcher er ein anschauliches Zeichen gab Luc. 24, 51. Marc. 16, 19. AG. 1, 9. und die an dem gemeinsamen Wissen und Glauben der Apostel ihr Zeugniß hat Joh. 20, 17. Ephes. 4, 9. Col. 3, 1—3. 1 Tim. 3, 16. *ἀνελήφθη ἐν δόξῃ* AG. 3, 21. ist zunächst zwar für den wunderbaren Ausgang aus der Welt anzusehen, der der wunderbaren Geburt des Herrn entspricht Joh. 16, 28. und zum andern für die theils verneinende theils bejahende Bedingung der Vollendung der Jünger zu Aposteln und zu einer

geheiligten Gemeinde; endlich aber für diejenige Belohnung Phil. 2, 9. Jes. 53, 10—12. und zuständliche Vollendung des Herrn, vermöge welcher er das dreifach begründete Heil, das Zeugniß der Wahrheit, die Versöhnung, und die Bildung der Gemeinschaft nicht nur in Bezug auf Zeit und Raum zu vollkommner Wirksamkeit bringt und darin erhält Matth. 28, 20. Ephes. 4, 11. 16. Joh. 17, 22. 1 Joh. 2, 1. 2., sondern auch sein Volk einer noch höhern äußern und innern Vollendung siegreich entgegenführt 1 Cor. 15, 27. 28.

Zweites Hauptstück.

Von der Aneignung des Heils.

§. 139. Gnade und heiliger Geist.

Der vollendete Mittler des neuen Bundes Hebr. 9, 15. theilt zuerst den Seelen der Menschen die Gabe der ewigen Erlösung mit durch den heiligen Geist, der alles vom Seinigen nimmt, Joh. 16, 13. 14. Denn ein andres ist die Erwerbung des Heils (*εὕρεσις λυτρώσεως* Hebr. 9. 12.) ein andres die Ertheilung desselben an den einzelnen Menschen. Ein andres ist das zubereitete Heil (*τὰ χαρισθέντα ἡμῖν* 1 Cor. 2, 12.) und das angeeignete (*μέτοχοι* Hebr. 3, 1. 6, 4.). Ein andres ist die Gnade unsers Herrn Jesu Christi und die Gnade des heiligen Geistes. Durch jene ist die ganze Welt (*κατὰ δύναμιν*) versöhnet 1 Joh. 2, 1. 2., durch diese werden immer mehrere (*κατ' ἐνέργειαν*) mit Gott versöhnet 2 Cor. 5, 20. *δεόμεθα ὑπὲρ χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ*. S. oben §. 26. §. 81. und 84. über die nothwendige andre oder auch dritte Causalität des Heils.

Anmerk. Gnade heißt die göttliche Causalität des Heils erstlich im Gegensatz des Gesetzes, des Lohnes, des Verdienstes Röm. 4, 4. 3, 23. Tit. 2, 11. 3, 7., zum Andern aber im Gegensatze der Natur und des eignen Vermögens 1 Cor. 15, 10. Ephes. 1, 8. Das Werk des Gnaden-Geistes (Hebr. 10, 29.) wird z. B. Ephes. 3, 16 — 19. beschrieben.

§. 140. Ordnung des Heils.

Sowie die Begründung des Heils in der Person des Erlösers nicht zauberisch, sondern, indem sie sich zunächst der Lehre und des Zeugnisses bedient, in Gemäßheit des menschlichen Grundverhältnisses verfährt, welches die Freiheit in sich schließt: so muß die Aneignung des Heils gleichfalls zuförderst darauf wirken, daß die freie Empfänglichkeit des Menschen angeregt oder hervorgerufen werde. Diese Vermittlung der Gnadenwirkung durch Wort, Kirche und Sacrament, schließt das Bedürfniß eines unmittelbaren Werkes Gottes am menschlichen Herzen nicht aus, und der Anfang der Wiedergeburt aus dem Geist, wo er wirklich statt gefunden, hindert nicht, daß es eine immerwährende Fortsetzung desselben bis zu einem Ende gebe, welches in dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit niemals abzusehen ist. Diesem dreifachen Verhältnisse entsprechen die drei Lehrstücke von der Berufung des Sünders durch das Evangelium, von der Wiedergeburt aus dem Geist, und von der Heiligung des menschlichen Lebens.

Anmerk. Eine psychologische Eintheilung des Gnadenwerks scheint uns immer das Ziel zu verfehlen. Theils der göttliche Akt theils die subjektive Veränderung wird zu sehr dabei in Verschiedenes zertrennt; abgesehn davon, daß die biblischen Ausdrücke einer solchen Zertrennung wenig entsprechen wollen. Und wie will man bei dieser Methode theils dem falschen Synergismus wehren theils das nothwendige und freie Sich-Verhalten des Menschen in das gehörige Licht setzen? Zwar hat man vorgeschlagen eine besondre Reihe für die menschliche Thätigkeit, ἀκοή, πίστις, anzulegen; aber dadurch wird der ganze Locus verändert.

A. Von der Berufung.

§. 141. Wahl.

Die göttliche Berufung ist nicht bloß als die allgemeine Veröffentlichung der in Christo gestifteten Versöhnung, als die Predigt der Gnade und Einladung zum Gastmahle des geistlichen Lebens überhaupt, wie sie in der Aufeinanderfolge einzelnen Zeitaltern, Weltmassen und der Bestimmung nach der ganzen Welt zu theil wird nach Sprüchw. 9, 1. f. Luc. 14, 17. Matth. 11, 28. Marc. 16, 15. Tit. 2, 11. 1 Tim. 3, 16. zu denken, sondern ergehet als Einwirkung auf Erkenntniß, Herz und Willen in ihrer Besonderung an die menschlichen Einzelwesen. Zur Erwählung aber hat sie ein zwifaches Verhältniß. Sie erscheint in den Gerechtfertigten als Folge der Erwählung Röm. 8, 29. oder fällt mit der Erwählung und Rechtfertigung zusammen, so daß ein Gegensatz von Berufenen und Erwählten nicht statt findet. Sie bringt aber auch das Verstocktsein oder die Unempfänglichkeit und in ihr das Noch-nicht oder Nichtbestimmtsein ans Licht. 1 Petr. 2, 8. Denn obwohl Gott will, daß allen geholfen werde 1 Tim. 2, 4. und kein persönliches Wesen zur Verdammniß geschaffen hat *), so erreicht doch die Weisheit der göttlichen Gnade auch an denen, welche eine Zeit lang oder auf immer widerstehen, und durch sie ihre heiligen Absichten Röm. 9, 17. 22. 11, 33. Der allmählige Eingang der Menschen in die Gemeinschaft Christi erfolgt nach einem Plane des berufenden und erwählenden Gottes, welcher eben so sehr von unsrer Meinung und Erwartung abweicht (*ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ* Röm. 11, 33.), als er die Ansprüche des Verdienstes und der Werke ausschließt 9, 11. *ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος.* Immer und immer wieder werden die Ersten die letzten, und die Letzten die ersten sein. Nach seiner

eigenthümlichen Auswahl läßt Gott die einzelnen durch das Evangelium, das zwar allen Arten und Geschlechtern der Menschen ohne Unterschied (*οὐ γάρ ἐστι διαστολὴ ἰουδαίου τε καὶ ἕλληνος* Röm. 10, 12.) bestimmt ist, zum Hören und Glauben und Bekennen gelangen Röm. 10, 14. Diejenigen aber, die dem Evangelium nicht gehorchen, dessen Schall in alle Lande geht und dessen Ruf deutlich und anhaltend genug ist 10, 16—21., sind auch vorderhand von Gott verstockt und verworfen, damit durch ihr Zurückbleiben die Barmherzigkeit des berufenden und wählenden Gottes an den Unberufenen und Entfernten destomehr verherrlicht und der Eifer in Allen hervorgerufen und unterhalten werde Röm. 11, 8—24. Dennoch erleidet die Gültigkeit irgend eines ursprünglichen Berufs durch gezeitigte oder aufgehaltene Aufnahme der Einzelnen keinen Eintrag, denn Gott, der reich für Alle bleibt 10, 12., will das Leben der Einen nicht vom Tode der Andern gewinnen Röm. 11, 25—32.

*) Von vorweltlicher, ewiger Bestimmung zur Verdammniß, oder von göttlicher Erschaffung zur Unseligkeit ist in der heiligen Schrift nirgends, auch dann nicht die Rede, wann Röm. 9, 22. *σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* erwähnt werden, an welchen der Zorn und die Macht Gottes erzeigt werden soll. Diese Stelle tritt offenbar als Nachbildung von Sap. 12, 20. auf. *εἰ γὰρ ἐχθροὺς παίδων σου καὶ ὀφειλομένους θανάτῳ (σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν) μετὰ τοσαύτης ἐτιμώρησας προσοχῆς καὶ δεήσεως (μακροθυμίας), δοὺς χρόνους καὶ τόπον δι' ὧν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας· μετὰ πόσης ἀκριβείας ἔκρινας τοὺς υἱούς σου κ. λ.* Bei Paulus sowie im Buche der Weisheit ist von Pharao die Rede, als von einem Beispiele der von Gott auch an denen, die seinem Gerichte anheimfallen sollten, erwiesenen Barmherzigkeit und Langmuth. Es handelt sich von dem Werthe und Geschicke der Menschen, sofern sie schon innerhalb ihrer hiesigen Lebensgeschichte erscheinen und vollzogen werden. Es giebt Menschen in der Geschichte, erinnert der Apostel, die dazu bestimmt sind, daß an ihnen das göttliche Gericht offenbar werden soll. Sie sind Gefäße des Zorns und der Unehre: aber sogar an ihnen hat Gott Geduld bewiesen

Woraus schon allein erhellet, daß ihre Bestimmung zum Dasein nicht darin aufgieng, daß an ihnen der Zorn sich offenbaren sollte. Mitten in seiner ganz gleichartigen Betrachtung sagt das Buch der Weisheit (12.): „Du schontest auch der Cananiter, sie waren ja Menschen; offenbar sorgest du ja um Alle, und für Alles, also daß man glauben kann, du richtest allenthalben gerecht, und deiner Macht ist es fremd, (τὸν μὴ ὀφείλοντα κολασθῆναι καταδικάσαι) irgend einen unschuldig zu verdammen. Gab es (in den Cananäern) einen von Anfang verfluchten Saamen mit eingeborner Bosheit, so darf doch niemand sagen, τί ἐποίησας. Daß die umkommen, die du gemacht, darüber kann dich kein Mensch zurecht fordern." Gerade bis auf diesen Abbruch der Frage, und gewiß mit Aneignung aller dieser Momente, schritt auch der Apostel vor. Und wenn er auch den den einen so den andern anders bestimmenden Gott mit dem Töpfer auf Anlaß der prophetischen Stelle verglich, schloß er doch hiemit nur den Satz ab: gegen Gott, den kein Gesetz, keine Pflicht berührt, gegen ihn giebt es kein Recht und keine Klage. Paulus führt allerdings die zweckliche Bestimmung in die ursachliche zurück: aber indem er ebenso wie Röm. 3, 3—8. die unsittlichen Folgerungen aus der göttlichen Bestimmung der Lügner und der Ungerechten bestreitet, lehrt er zugleich, daß Gottes Zweck und Gottes Ursache in den Ungerechten nur relativer Weise sei. Sein Standpunkt ist hier der apologetisch-polemische. Es fragte sich, ob die universelle Berufung der Heiden und Juden dem Particularism des A. T., und wie die particuläre Berufung der Juden dem göttlichen Worte entspreche. In der einen Beziehung nun gilt dieses: es giebt weder ein Recht der Abstammung noch der Werke und des Verdienstes gegen die Freiheit der Gnade, wie aus den Worten und Geschichten des A. T. selbst zu ersehen ist; in der andern dieses: es widerspricht der Macht und Weisheit Gottes so wenig, wenn einige oder viele nicht glauben, daß es vielmehr ihr zur Verherrlichung gereicht, denn überhaupt soll das Heil, wie es an sich Gnade ist, auch in seiner Zueignung in der göttlichen Wohlthat der Erleuchtung, Erweckung, Bekehrung als Gnadensache erscheinen. Dazu kommt, daß die extensive Beschränkung der Auswahl die protensive und intensive Fortsetzung des Werkes Gottes an der Menschheit befördert. Allerdings kommen nun in solchem Zusammenhange die Betrachtungen vor: diese waren verordnet zum ewigen Leben, A.

Gesch. 13, 48. diese waren dazu gesetzt, Aergerniß zu nehmen 1 Petr. 2, 8. Allein fürs erste muß man damit zusammenstellen, daß der Apostel auch bloß zeitliche Verhärtungen und Verwerfungen annimmt, daß er ebenfalls zur Erklärung des Nichtberufenseins theils das Nichtgehört theils das Nichtgehorchthaben braucht. Dann aber dürfen wir nur auf die Erklärungen Jesu über dieselbe Erscheinung Joh. 5 und 6. zurückgehen, um ein zu sehen, wie das Nichtglaubenkönnen und das Nichtsollen das Nichtwollen nicht ausschließe. Jesus lehrt allerdings den Zug des Vaters, und nur, wen ihm der Vater gegeben, kommt zu ihm. Die Juden können nicht glauben, verstehen, fassen das Wort nicht, weil sie nicht aus der Wahrheit sind. Kein unempfänglicher, unaufrichtiger soll glauben. Gott will nicht seinen Widerstand brechen. Daß das Nichtglauben eine göttliche Strafe eines vorangegangenen verschuldeten Zustandes sei, spricht er aber unmittelbar Joh. 5, 40. aus: ihr wollt nicht zu mir kommen. Also Chrysostomus und Melanchthon haben mit Grund gelehrt: Deus trahit, sed trahit volentem. — In diesem ganzen Zusammenhange lehrt die Schrift nichts von der vorweltlichen Bestimmung, vom ewigen Rathschlusse. Und es behalten demnach alle Aussagen von der Liebe Gottes zur Welt Joh. 3, 16. von der Versöhnung der ganzen Welt-Sünde 1 Joh. 2, 2. und ähnliche ihre volle Kraft und wehren sich gegen die künstelnden Particularisirungen der Allheit oder Allgemeinheit, die man versucht hat. Dagegen ist es der parakletische Standpunkt, von welchem aus die Christen in ihrer Zeitlichkeit und Schwachheit auf den Vorsatz Gottes, auf die Vorbestimmung zur Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung verwiesen werden. Röm. 8, 29. 30. Wie der Erlöser betheuert, niemand könne die ihm rauben, die ihm der Vater gegeben, so wird den in Trübsal schwachen Christen, die durch die Verfolgungen, durch den Verzug der Weltvollendung und bei der Abnahme ihrer ersten Liebe sich in Schwankung und Bangigkeit versetzt fühlen, ob auch die Zeit nicht wie andres zeitlich entstandnes auch ihr Christenthum wieder hinschwinden machen und des Erbes berauben werde, die große Erinnerung gegeben: seid ihr nur gerecht gemacht, so werdet ihr auch herrlich und selig, denn das, daß ihr Christi Gerechtigkeit erlangt habt, das ist ja sowenig eine bloß zeitliche Erscheinung, daß es vielmehr die Verwirklichung des innersten Rathschlusses Gottes, und geschehn ist eben solchen,

die er auch berufen, verordnet, vorhererkannt hat. Vgl. Joh. Pet. Lange, die Lehre von der heiligen Schrift von der freien und allgemeinen Gnade Gottes. Elberfeld, 1831.

§. 142. Berufung durch das Evangelium.

Die Berufung ist in ihrer Wirkung auf das Herz, oder auf die Einheit von Vorstellung und Wille, Erleuchtung *) und Erweckung zugleich Ephes. 5, 14. aber in der einen wie in der andern Hinsicht durch das göttliche Wort vermittelt. Ungerufen durch das Wort und ohne den Zug des Vaters zu dem Sohne kann niemand zur Gemeinschaft des Heils gelangen, da selbst das gewaltsame Ansichreißen, von dem der Herr Matth. 11, 12. spricht, die Tage Johannis und Christi oder ihr Rufen voraussetzet **). Der Glaube entsteht aus dem Hören (kommt aus der Predigt) Röm. 10, 17. Wenn nun aber auch die ganze Weltverwaltung durch den erlösenden Gott also eingerichtet ist, daß sie den Ruf des Evangeliums begleitend oder vorbereitend unterstützt, und das besondere Schicksal des Einzelnen besonders Luc. 13, 1—8.; so giebt es doch ohne die Wirksamkeit des Evangeliums und außerhalb derselben keine selbstständige Berufung; dergestalt, daß Gott wo sein Wort ganz unwirksam bleibt auch durch keine andre Mittel den Erfolg des Heils hervorbringen will Luc. 16, 31.

*) Die Berufung schon hat das ungetheilte geistige Leben, dessen Veränderungen allezeit durch Erkenntniß vermittelt werden, zu ihrem Gegenstande, die Bekehrung nicht minder, und jeder Act der heiligenden Gnade muß wiederum ein Act zugleich der Erleuchtung sein. Dem, daß doch jede wesentliche Erneuerung des Lebens durch ein neues Erkennen bedingt bleibt, entspricht die Voranstellung der Berufung durch das Evangelium. Christus ein Licht der Welt Joh. 9, 5. 12, 36. gemacht zur Weisheit von Gott 1 Cor. 1, 30. Das zunächst strafende Lehramt des heiligen Geistes Joh. 16, 8. vergl. 3, 19. 20. Die Bedingtheit der Erleuchtung durch das Sich-Verhalten Ephes. 5, 14. ein Spruch, der die neutestamentliche Bildung von Jes. 60, 1. zu sein scheint. Die mit der Wiedergeburt

und Rechtfertigung zusammen seiende Erleuchtung 1 Cor. 2, 15. 2 Cor. 4, 6. Ephes. 3, 18. 4, 13. Theils in denselben Stellen theils Jac. 1, 5. 6. Phil. 3, 15. die Erleuchtung, welche in Begleitung der Heiligung wirkt.

**) Dieses Gewaltleiden des Reiches Gottes und dieses Ansichreißen desselben auf Seiten der Gewaltthuenden ist der Gegensatz der Zeit, wo es nur geweissagt, ersehnt, gehofft wurde. Zunächst ist also nur von einem Vorzuge des eingetretnen Zeitalters, und von dem neutestamentlichen Standpunkte die Rede. Die Erscheinung des Gewaltthuns und Eroberns ist aber eine nothwendige. Vergl. Luc. 9, 62. Ohne dergleichen That kommt niemand in das Reich Gottes. Der katachrestische Ausdruck erklärt und rechtfertigt sich hinlänglich durch andre Darstellungen des Heiligen im Weltlichen z. B. Luc. 16, 8. und an Zusammenhang fehlt es der Rede nicht, wenn die Gewaltthuenden lobenswerth sind. Daher lassen wir uns auch seit Schweizers gelehrter Erörterung der Stelle Theol. Stud. u. Krit. 1836. I. S. 90. „Ob in der Stelle Matth. 11, 12. ein Lob oder ein Tadel enthalten sei? von der obigen und bereits S. 194. angenommenen Auffassung nicht abhalten.

§. 143. Glaube und Unglaube.

Die göttliche Berufung in ihrem Unterschiede von der Erwählung (Matth. 20, 16.) oder von der Bekehrung und Heiligung (Luc. 14, 16—23.) bezieht sich zunächst auf den Gegensatz der Gläubigen und Ungläubigen. Die einen nämlich unter den Hörenden verstehen nicht Matth. 13, 19. (sollen wohl auch, so wie sie sind, nicht verstehen V. 13. Vgl. §. 120. Anmerk.), oder bewahren das Wort nicht V. 21. oder vermischen es mit der Weisheit des Fleisches und der Welt V. 22., gehorchen überhaupt dem Evangelium nicht Röm. 10, 16., da es ihnen für Thorheit oder Aergerniß gilt 1 Cor. 1, 24. Christus kommt zwar allenthalben, wo er sich den Menschen als Wahrheit und Gnade verkündigt, in sein Eigenthum, aber nicht alle, die vermöge ihrer menschlichen Natur oder seiner Menschwerdung, vermöge seines Leidens um sie und seiner Herrschaft

die Seinigen sind, nehmen ihrerseits ihn auf Joh. 1, 11. Wenn vielmehr in einem gewissen Maaße die ganze Welt sich durch Unglauben auch an ihm vergehet Röm. 11, 30—32., beharren diejenigen im Unglauben, welche das auch auf sie fallende Licht der Gnade, weil es ihre Sünde straft, nicht einlassen, und sich, indem sie die Freiheit der Ungerechtigkeit der Knechtschaft der Gerechtigkeit vorziehen, nicht erlösen, versöhnen, versammeln lassen wollen Luc. 13, 34. Diese Ungläubigen (υἱοὶ ἀπειθείας Ephes. 5, 6. AG. 28, 24.) sind von den Nichtgläubigen oder Nicht-Christen (ἄπιστοι 1 Cor. 7, 13.) zu unterscheiden. Ist überhaupt nun der Unglaube das wesentliche Unverhältniß der menschlichen Selbstthätigkeit zur Anstalt des Heils, welche so sehr den Glauben fordert, daß sie sich auch selber geradehin den Glauben nennt Gal. 3, 23., so bleibt ein Höhepunkt des Widerstandes gegen die Gnade gedenkbar und wird Gegenstand der Warnung Matth. 12, 31., auf welchem der Unwille des Unglaubens aus dem bloß leidentlichen Charakter der Trägheit und Feigheit in den der gehässigsten Falschheit übergehet und nicht mehr gegen die Vermittelungen der Wahrheit und Gnade im Menschensohne oder im Evangelio, sondern gegen die Unmittelbarkeit des heiligen Geistes zum unversöhnten und unversöhnbaren Lästerer wird *).

*) In den Gesetzgebungen des Alterthums, in den positiven und philosophischen, wird das unsühnbare Vergehen vom sühnbaren unterschieden. Cic. de legg. 1, 14. scelerum in homines atque impietatum nulla expiatio est. Plato de legg. X. fin. Ein Verbrechen hochverrätherischer Art d. h. ein solches, welches die Grundlagen des ganzen theokratischen Volkszustandes antastet und soviel an ihm ist zerstört, kann der mosaischen Gesetzgebung zufolge nicht verziehn noch versühnt, oder vielmehr es muß mit Ausrottung aus dem Volke, mit dem Tode bestraft werden. Die Lästerung des göttlichen Namens gehört vor allen andern zu dieser Art von Vergehungen. Giebt es nun auch der neutestamentlichen Verfassung zufolge etwas Unsühnbares und Unverzeihliches, so ist Lästerung Gottes das natürliche alttestamentliche Symbol desselben.

Und daß Jesus Matth. 12, 31. Marc. 3, 28. Luc. 12, 10. in dieser Beziehung vor der Sünde der Lästerung mit Unterscheidung verschiedner Arten derselben warne, leidet keinen Zweifel. Vorzüglich nach dem Ev. Marc. ergiebt es sich, daß er das mosaische Gesetz Levit. 24. näher bestimmen oder sich an dessen rechte Auslegung anschließen will. Das Gesetz nämlich belegte das קֹבֵב אֱלֹהִים (irgend eine Lästerung der Gottheit) überhaupt nur mit irgend einer Strafe (וְנָשָׂא חֶטְאוֹ), dagegen die ausdrückliche Lästerung des שֵׁם־יי mit dem Tode. Diese Unterscheidung der strafbaren und der unverzeihlichen Lästerung (*κακολογία* 1 Sam. 3, 13. LXX.) wendet der Erlöser einmal und zwar nach Marcus so, daß er die verzeihliche minder strafbare als die Lästerung des Elohim, dann nach Matthäus so, daß er sie als die Lästerung des göttlichen Gesandten, hier des Menschensohns, beide Male aber die unverzeihliche des Namens, des Jehova, als Lästerung des heiligen Geistes darstellt. Es ist demnach nicht ganz passend, daß Olshausen im Commentare z. Matth. 12. eine dreifache Stufung der Lästerungssünde, die des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes gedacht wissen will. Eher könnte von allgemeiner Gotteslästerung (gegen Elohim) als von Lästerung des Vaters die Rede sein. Auch ist es nicht ganz richtig, wenn derselbe Theolog sagt, jede Blasphemie habe Gott zum Gegenstande; denn die jüdische Auslegung des Gesetzes dachte sich auch die Verspottung und Verachtung der Obrigkeit, des Richters, jedes menschlichen Mittlers göttlicher Auctorität als verhältnißmäßige Blasphemie, und dergleichen ist in den evangelischen Worten des Marcus *αἱ βλασφημίαι, ὅσας ἂν βλασφημήσωσιν*, gewiß mit begriffen. Nun handelt es sich aber darum, wie es im Neuen Bunde eine unverzeihliche Thatsünde geben könne, und wie die Lästerung des h. Geistes zu begreifen sei. Wie Delbrück meint (Christenthum, Betrachtungen und Untersuchungen ꝛc. 3. Thl. 1827.), widerspricht sich das N. T. selbst, indem es die Allgemeinheit der Sündenvergebung und doch eine unverzeihbare Sünde behauptet. Darauf ist Theol. Stud. und Krit. 1828. S. 649. ff. geantwortet worden. Unterwirft denn etwa das N. T. den Empfang der Sündenvergebung keiner Bedingung? Zwingt die Gnade Gottes in Christo den Sünder gerecht und selig zu werden? Muß es nicht also eine ungläubige Richtung des Gemüths geben können, welcher eben deshalb nicht verziehn werden kann, weil sie jede Ver-

zeihung abweiset und soviel an ihr ist jedes Verhältniß des Menschen zu Gott vernichtet? Wird das N. T. sich der warnenden Hinweisung auf solchen Gipfelpunct der aggressiven Widersetzlichkeit gegen die Gnade enthalten dürfen? In der That giebt es solcher Hinweisungen nicht wenige, sie mögen nun die Offensive des Unglaubens gegen das Evangelium oder den schließlichen Abfall im Rückfall und die denselben begleitenden Erscheinungen betreffen. Matth. 6, 23. Joh. 8, 24. Hebr. 6, 4. 10, 26. 2 Petr. 2, 10. 21. 22. 1 Joh. 5, 16. Offenb. 22, 11. Es fragt sich also eigentlich nur, ob und wie das was nur als Tendenz und stätige unüberwundne Richtung begreiflich zu sein scheint auch als einzelne Sünde der That zu begreifen sei. Daß Jesus nicht selten z B. Matth. 5, 22. 39. 40. von Thaten, von sinnenfälligen Werken etwas behauptet, welches schlechthin nur von den ihnen entsprechenden Gesinnungs- und Handlungsweisen gelten kann, dafern er nicht für einen ganz sonderlichen und unbegreiflichen zweiten Moses gehalten werden soll, ist mehrentheils anerkannt. Vorzüglich das etwas Sagen ist (nach allgemeiner, jedoch besonders morgenländischer Darstellungsweise) das Symbol der Gesinnung und stätigen Handlung. Zwar erklärt der Evangelist Marc. 3, 30. durch die Worte „denn sie sagten, er hat einen unreinen Geist," daß eine Rede-That dieß Urtheil Jesu hervorgerufen habe: indessen folgt noch nicht, daß was Anlaß der Rüge gewesen zugleich der vollkommen ausgebildete Gegenstand derselben gewesen sei. Jedenfalls ist die Reinhard'sche Auslegung, nach welcher nur die damaligen jüdischen Widersacher Jesu, da sie seine Heilungen der Dämonischen vom Teufel abgeleitet, der Blasphemie des h. Geistes angeklagt würden, gänzlich zu verwerfen. Das Urtheil Jesu befaßt ja offenbar viel mehr, und es scheint auf der andern Seite die damaligen Pharisäer nur verhältnißmäßig treffen zu können, sofern in gewissem Sinne die Verhöhnung des Geistes noch nicht möglich war, denn Christus war noch nicht verklärt Joh. 7, 39., der h. Geist war noch nicht. Ob nun dennoch (mit Ammon Handb. d. Sittenl. I. 1823. S. XXI. und 425.) auch schon die Pharisäer des fraglichen Verbrechens beschuldigt werden dürfen, oder wie Olshausen, Tholuck u. A. dafürhalten, für sie die Rüge desselben nur als Warnung gelten, ja nach C. Ludw. Nitzsch (de peccato homini cavendo quamquam in hominem non cadente, Viteb. 1802.) überhaupt nur Warnung, nur Anklage

einer Richtung sein kann: darüber zum Urtheile zu gelangen, setzt einen bestimmtern Begriff der Lästerung des heiligen Geistes voraus. Vorzügliche Beiträge zur richtigeren Bestimmung desselben liegen in den Theoll. Stud. und Krit. vor, 1833. 4. J. W. Grashof üb. d. Blasph. des h. Geistes, 1834. 3. Gurlitt, Bemerkk. zu der Abh. des Hrn. Grashof ꝛc. und 1836. 2. Tholuck, über d. Natur der Sünde wider den h. Geist. Die Lästerung ist der Ausdruck und die Reife der gehässigen Verachtung und Verläugnung des persönlichen Gegenstandes, hier Gottes. Nun wird aber der Gegenstand ausdrücklich unterschieden, sofern er nur in der vermittelten und noch unvollkommnen Weise das Subject afficirt hat, durch den Messias und in ihm (dem mehr oder minder erkannten aber verkennbaren), und sofern in der vollkommnen, ganz unvermittelten, im heiligen Geiste, im Geiste der Gnaden Hebr. 10. Eine gewisse Gottlosigkeit und Gewissenlosigkeit ist die Sünde in jedem Falle; nun aber erbietet sich dem Sünder die Offenbarung der heiligen Liebe Gottes als Gnade, die Buße und den Glauben an zu regen, in der Erscheinung Christi. Er sündigt also aufs neue gegen Gott, wenn er nicht an dieß Licht kommt, um seine Werke nicht strafen zu lassen. Und doch ist dieß noch nicht die Lästerung des Menschensohnes; der Unglaube an ihn steigert sich nämlich, wenn er aus der trägen Leidentlichkeit herausgehend zu activer Anfeindung, zu der Anklage: Du bist der Irrgeist, der Schwärmer, der Empörer — übergehet. Der äußerste Fall ist damit noch nicht eingetreten; denn noch kann z. B. der fleischliche Christolog oder der jüdische Satzungslehrer in der Irrung an der Erscheinungsart des Reiches und Sohnes Gottes mit altem Gesetze Gottes gegen das neue Gesetz und mit leiblicher Verheißung gegen geistliche streiten, und die bei denen, deren Sünde an das Licht gezogen wurde, unvermeidlich aufgeregten Leidenschaften können sowie der ganze alte Standpunct der vollen Beleuchtung des Bewußtseins im Wege stehen. Indessen ist das Bedürfniß, vor dem Aeußersten gewarnt zu werden, allerdings schon eingetreten. Der Kampf auf Leben und Tod mit besseren Ueberzeugungen hat begonnen; eine gott- und gewissenswidrige Richtung ist aus der trägen Neutralität entsprungen, und wenigstens die objective geschichtliche Macht der erlösenden Offenbarung für das Individuum vorderhand außer Wirksamkeit gesetzt. Mit der Lästerung des Menschensohnes ist wenigstens theil-

weise diejenige geistige sittliche Subjectivität unterdrückt, ohne welche es für Gnade und Heil keine Anknüpfung geben kann. Der Gottesgeist überhaupt ist schon mitgelästert, nämlich derjenige, der auch schon durch die gesetzliche Erziehung und durch die unvertilgte Vernünftigkeit sich vermittelt. Und daher ist es zu erklären, daß de Wette (von der Sünde gegen den h. Geist. 1819.) und Ammon a. a. O., welche schon früher als die vorgenannten Abhandlungen den schweren Ernst der in unsre Zeit und in unser Leben hereinreichenden Warnung des Herrn begreiflich und fühlbar zu machen suchten, schon in der trotzigen Empörung des Eigenwillens gegen das religiöse Bewußtsein die Sünde gegen den h. Geist fanden, oder in der Unterdrückung der heiligen Gottesidee. Allein es besteht kein exegetisches Recht, den h. Geist mit dem Geist und Gewissen überhaupt, oder mit dem religiösen Bewußtsein gleich zu setzen. Dieses soll und kann eben durch die sich subjectivirende göttliche Wahrheit der Gnade Christi eine neue Bestimmtheit erhalten. Die göttliche Potenz dieser Subjectirung ist der h. Geist; und sowie in seinem Werke das Wirken des sich herablassenden und sündetilgenden Gnadengottes sich vollendet, so muß das Beginnen des Menschen, ihn nicht nur zu betrüben, zu verscheuchen, ihm sich zu entziehen, sondern auch ihn zu lästern, die Consummation der Abwehr der Gnade und die unverzeihliche Sünde sein. Unverzeihlich nun kann sie nur sein, weil mit ihr ein Zustand eintritt, der so, wie der Alleinheilige die Welt und die menschliche Natur eingerichtet und bestimmt hat, keinen Anfang oder Fortgang der Buße mehr zuläßt. Wie soll diese völlige Unfähigkeit zur Buße und der sie zuziehende Moment in concreto begriffen werden? Denn bei völlig bestehender Unbegreiflichkeit scheint auch die Warnung davor an Kraft zu verlieren. Soviel ist sicher, daß je die volleste Erkenntniß des Guten den Willen der Liebe schon mit sich führt, und weder Haß noch Indifferenz neben sich zuläßt. Joh. 17, 3. 1 Joh. 3, 6. Auf der andern Seite kann die fragliche Sünde, wie es scheint, nur eintreten, wo all das Licht der Wahrheit, das einem Individuum werden konnte (Hebr. 10, 26. *μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας*), sammt den begleitenden guten Gefühlen und Bewegungen kraft des entgegenstehenden Willens unwirksam gemacht worden ist; so daß (der Ansicht der ältern Lutherischen Theologen zufolge) nur wer sich je schon im Stande der Erleuchtung

und Gnade befand sie würde begehen können. Es fragt sich, ob dieser Widerspruch zu beseitigen sei. Man wird zugestehen müssen, — was Tholuck in der Richtung gegen Gurlitt zu wenig berücksichtiget — es giebt einen schriftmäßigen Gedanken des Gnadenstandes, der nicht wieder verloren geben kann; denn wer aus Gott geboren ist, bewahret sich, und die wirklich Abfallenden waren nach Johannes 1, 2, 19. nie wahre, wiedergeborne Christen gewesen. Denn wie sollte es, wenn der Zustand unmöglicher *μετάνοια* statt finden kann, an der Möglichkeit fehlen, daß auch das entgegengesetzte *ἀδύνατον* in denen statt finde, deren neugepflanztes Leben gleichmäßig eingewurzelt wie aufgesprossen ist? Ebenso wird man einräumen müssen: eine gewisse Fülle der Erfahrungen im Christenthume und der angeregten Liebe und Freude wird bei denen vorausgesetzt, die nach der Voraussetzung von Hebr. 6, 10. 2 Petr. 2. abfallen und so, daß kein Auferstehn übrig bleibt. Sollte aber eine dergleichen in Haß sich verkehrende Liebe nicht vielmehr unter die Zufälle desjenigen Zustandes gehören, den wir eher den Erweckten als den Wiedergebornen zuschreiben? Diese Erweckten — was haben sie nicht alles geschmeckt von geistlichen Gütern, welche Zeichen von Leben nicht schon gegeben! Indem sie sich nun für Bekehrte, Wiedergeborne, Erwählte achten und dafür gehalten werden, lassen sie sich gehen, erleiden Rückfälle in sittlicher Hinsicht, und kommen nun in die aller äußersten Gefahren sich gegen die Wahrheit des Geistes zu vergehen, der allein Wiedergeburt will und Wiedergeburt wirkt. Auch nun wird erst auf der Spitze des gehässigen Widerstandes gegen den Geist der Wahrheit die Sünde jenes Abfalls zu denken sein; da, wo der heiße Brand in den kalten übergehet, und letzterer immer für eine solche letzte Indifferenz gegen Gutes und Böses gelten müssen, wie sie Gurlitt darzustellen versucht. Wie dem auch sei — denn die Unendlichkeit des individuellen Verlaufes wird in der That durch unsre dogmatischen Begriffe von Erweckung und Wiedergeburt noch wenig umfaßt, so nothwendig sie an sich sein mögen — der Begriff des schließlichen Widerstandes und des vollkommnen Abfalls, oder der am Sünder erschöpften Gnade bleibt, wenn weder die Heiligkeit Gottes noch die Möglichkeit des Guten, die menschliche Ungezwungenheit geläugnet werden noch ein bloßer natürlicher Proceß an die Stelle des Reiches Gottes treten soll, ebenso wie die ewige Strafe und der ewige Tod eine nothwendige Hypothesis des Christenthums.

§. 144. Stufen des Glaubens.

Die Berufung in ihrem Unterschiede von der Erwählung und von der Bekehrung bezieht sich zum Andern auf verschiedene Stufen des Glaubens, in welchem alles wesentliche Wohlverhältniß des Menschen zum Gotte des Heils besteht, und der freilich von Anfang her kein leidentliches Müssen oder Können der Erkenntniß *), sondern ein Anerkennen folglich eine sittliche Annahme des göttlichen Wortes ist **). Begründet sich nämlich das Heil der Menschheit dadurch, daß der persönliche Erlöser in die Welt kommt, und in dieser Welt sich zu einem wirksamen Principe unsers büßenden Absterbens und heiligen Auflebens ausbildet, und weiter dadurch, daß er sich nicht magisch oder mechanisch dem Leben eines jeglichen Sünders mittheilt, sondern mittels des Zeugnisses mittheilend wird, und giebt es eine zuvorkommende Versöhnung der ganzen Welt: so kann die Empfangnahme des Heils oder das Seligmachende nichts anders als der Glaube an den Namen des Herrn, insonderheit an das Blut Jesu Christi sein. Dieser Glaube als die Bedingung aller Gottgefälligkeit und Seligkeit ist im Abraham oder David insofern kein anderer als im Petrus, als er jederzeit die lebendige Verehrung des Gottes der Gnade gleicherweise wie des Gottes der Wahrheit in sich schließt, überall in einem Herausgehen des Selbstgefühls aus dem eignen Macht- Werth- und Rechtsgefühle und in einem Eingehen desselben in die jedesmal bezeugte und gegebene Mittlerschaft Gottes zugleich besteht, und nicht allein auf das ursprüngliche Vertrauen auf Gottes unsichtbares Wesen und Wirken, zu dem und mit welchem der Mensch erschaffen wurde, sich zurückbezieht, sondern auch dem Unglück, der Prüfung in Noth und Tod gegenüber jedes Vertrauen und jede Treue und jeden Trost aus sich selbst erzeugt ***). Es hat daher keine gehörige Gültigkeit, daß der allgemeine und besondere Glaube, der Offenbarungs- und Rechtfertigungsglaube, oder der Glaube an Lehren und an die Person

des Erlösers unterschieden werden will. Denn all dieß erstere besteht im wirklichen Leben des Glaubens nicht abgesondert, oder hat mit der Aneignung des Heils nichts zu thun. Dagegen ist es allerdings ein andres, den Glauben als ein Sich-Verhalten des Menschen und wiederum als eine Gabe des heiligen Geistes zu betrachten, und ferner ein andres, den Glauben der Erweckten und den Glauben der Bekehrten zu haben. Beide Unterschiede gehen in einander über und bestimmen einander. Denn obgleich der Glaube auf der einen Seite ebenso wie er ein Gebot ist Marc. 1, 15. und ein Lob, auch ein Werk und Gehorsam des Menschen sein muß, so daß sich alles Wahre an synergistischen Lehren von der Freiheit des Willens auf diesen Punkt werfen darf, so ist er doch durch die Gnade des berufenden Gottes in allen seinen Maaßen, und sofern er der Verkündigung des Evangeliums noch vorausgehet, durch die gleichsam natürliche Gnade des erhaltenden Gottes gewirkt, veranlaßt, hervorgerufen, jedoch mittelbarer Weise und so, daß es mit jeder Steigerung des Glaubens eine Steigerung der menschlichen Selbstthätigkeit oder freien Empfänglichkeit giebt. Jeder Gläubige ist dazu erweckt worden zu glauben, und doch nur in dem Maaße dadurch dem Heile nahe gekommen oder desselben theilhaftig geworden als er sich dazu erwecken ließ und bereit hielt. Daher empfangen wir durch etwas, welches wir sind oder welches wir thun, die Gabe des heiligen Geistes, es heiße zunächst Buße oder Glaube AG. 2, 38. Gal. 3, 14. aber das ganze beseligende Vertrauen auf den Erlöser, welches uns hiemit zu theil wird, oder der Glaube als das gewordene Princip eines neuen heiligen und seligen Lebens, ist eine unmittelbar uns verliehene Gnade, welche alle Mitwirkung und jedes Verdienst, also auch das, geglaubt zu haben und zu glauben, vollkommen ausschließt.

*) Nur etwa Jac. 2, 19. kommt πίστις in religiöser und doch sittlich gleichgültiger Bedeutung vor. Auch Röm. 14, 23. steht es in der

abweichenden Bedeutung sittlicher Ueberzeugung, klaren Pflichtbewußtseins vor Gott.

**) Der Glaube ist selbst ein ἔργον und vorzugsweise die That des Menschen, die Gott will, die ihm wohlgefällt. Joh. 6, 29.

***) Die πίστις des Hebräer-Briefs bes. Cap. 11. ist eine besondere Seite des seligmachenden Glaubens, nämlich das Trauen auf den Vollender des Heils, auf den worthaltenden Erlöser. Der Verf. ermahnt überhaupt zur ὑπομονὴ, παῤῥησία τῆς ἐλπίδος um des möglichen Abfalls willen. Die allgemeinen Sätze V. 1. und 6. erklären, das Verzichten auf das Sichtbare und Gegenwärtige sei die Grundbedingung aller Gemeinschaft mit Gott und alles gottgefälligen Lebens. Von der Rechtfertigung ist in dem εὐαρεστῆσαι V. 6. nicht die Rede. Sondern die Ermunterung zum Vertrauen auf die Vollendung geht noch weiter als auf die Nothwendigkeit, durch Vertrauen gerechtfertigt zu werden von Sünden, nämlich (auf Veranlassung des gegebenen Paradigma's) bis auf das Erforderniß der πίστις zu allem Guten zurück. Eine ähnliche besondere Seite des seligmachenden Glaubens, das überwindende Vertrauen auf Macht und Hülfe des erlösenden Gottes, suchte der Herr an seinen Jüngern durch Wort und That auszubilden Marc. 11, 23., weil der damalige Stand der Offenbarung des Heils vorzugsweise auf diesen Punkt der Bildung hinwies, und weil der Glaube des Bittens und des Vertrauens auf unausbleibliche Hülfe ebensowohl die Vorübung als die Nachweisung und Entwickelung des wesentlichen Heilglaubens sein kann.

B. Von der Wiedergeburt.

§. 145. Berufung und Wiedergeburt.

Das Ende der bloß berufenden Thätigkeit des Erlösers ist bei einem Menschen der Anfang einer neuen Lebensrichtung, seine neue Geburt oder Schöpfung, Joh. 3, 5. 2 Cor. 5, 17. Jac. 1, 18. und vermöge dieses neuen Anfangs tritt er in die Gemeinschaft dessen als lebendiges Mitglied ein, (Phil. 3, 10. Röm. 6, 5. 7, 4. 8, 29.) der ein Lebensanfang der ganzen

Menschheit geworden ist. Die Wiedergeburt des Menschen oder die göttliche Umbildung des geistigen Einzellebens in seinem Ursprungspunkte, ist die Einheit der Rechtfertigung und der Bekehrung des Sünders.

Anmerk. Die Wiedergeburt bezieht sich auf die Totalität und Einheit des Selbstbewußtseins. Dieses ist in der einen Beziehung mehr ein beschauliches, in der andern mehr ein thätiges, Vorstellung und Wille. Durch die Rechtfertigung wird das vorstellende Selbstbewußtsein erneuert, die Art Gott und sich selbst zu schauen; das Verhältniß zu Gott wird im Selbstgefühle ein andres. Durch die Bekehrung verändert sich der Wille. Sowie aber der totale Begriff, die Wiedergeburt, als ein Lebendigwerden nach dem Geist zugleich etwas beendigt oder ausschließt, nämlich das fleischliche Leben: so ist es mit den specialen Begriffen, Rechtfertigung und Bekehrung derselbe Fall, daß beide etwas verneinen und etwas setzen. Die Rechtfertigung ist in negativer Beziehung Sündenvergebung, in positiver Kindesannahme und Zueignung des ewigen Erbes; die Bekehrung in negativer Beziehung Absagung, Reue, göttliche Traurigkeit, Absterben, also Mortification, in positiver Auferstehung zur Gerechtigkeit, Glaube und Liebe, — also Vivification. —

§. 146. Rechtfertigung.

Auf diesem Scheidepunkte der Zustände wird der Mensch theils von der Herrschaft der Sündenschuld theils von der Herrschaft der Sünde selbst erlöst. Jenes ist die Rechtfertigung oder die angeeignete Versöhnung der Welt Röm. 3, 28. 8, 30. Phil. 3, 9. und zwar von der Bekehrung und Heiligung als eine urtheilende Handlung verschieden, aber doch zugleich eine mittheilende Handlung, und als solche im Frieden des Gewissens Röm. 5, 1. im Geiste der Kindschaft 8, 15. in der betenden Vertretung, die wir von diesem Geiste genießen 8, 26. 27. und in dem eröffneten Zugange zu Gott Hebr. 10, 22. ebenso wie im Bewußtsein der Miterbschaft mit Christus Röm. 8, 17. und des Antheils an seiner Verklärung V. 30. zu verspüren.

Die göttliche Rechtfertigung ist demnach die vollkommne Aufhebung des Strafzustandes (κατάκριμα), oder eine Rechtfertigung zum Leben (δικαίωσις ζωῆς) Röm. 5, 17. 18.

Anmerk. Der Begriff der Rechtfertigung wird nicht einzig durch das δικαιοῦν, sondern auch durch καθαρίζειν 1 Joh 1, 7. 9. καθαρίζειν τὴν συνείδησιν Hebr. 9, 14. τελειῶσαι κατὰ συνείδησιν V. 9. u. s. w. ausgedrückt. Dieselben Stellen aber handeln von der Rechtfertigung in ihrer nothwendigen Einheit mit der Bekehrung. Im Ganzen genommen ist mehr von der Rechtfertigung die Rede, wann es die göttliche Bewirkung der Wiedergeburt, mehr von der Bekehrung, wann es die menschliche Veränderung gilt. Es versteht sich überall von selbst, daß Gott niemanden gerechtschätzet, den er nicht auch bekehret und heiliget. Die Individualisirung der Erlösung ist ja eine Einheit, die theils im Begriffe der Wiedergeburt theils im Begriffe des Glaubens schon ausgedrückt wird. Daraus folgt aber nicht, daß der rechtfertigende Act kein besondres, erstes Moment des ganzen Begriffs abgäbe. Ich habe den Frieden der Begnadigung und Versöhnung in der Gewißheit meines mit Christus zusammengeschloßnen Lebens, in der Gewißheit des Glaubens, daß er für mich gestorben und auferstanden sei. Diese Besonderung Christi für mich ist freilich immer nur in einem Glauben wahr, der schon die Sinnesänderung mit in sich schließt und einen neuen Willen.

§. 147. Durch den Glauben.

Schon der Name Glaube, den die göttliche Rechtfertigungs-Anstalt zuweilen selbst führet Gal. 3, 23. 24. Röm. 4, 14., giebt zu erkennen, daß uns die Versöhnung der Welt nicht zugeeignet werde nach dem Maaße unsrer übriggebliebenen Unschuld oder unsrer künftigen ersehnten Besserung, noch durch die bloß kirchliche Einweihung, noch durch ein lediges Fürwahrhalten, sondern allein durch einen Glauben an Christum, welcher im persönlichen Vertrauen auf die versöhnende Kraft seines Todes den Mittelpunkt seines Lebens hat, und allerdings nur rechtfertigend sein kann in dem Maaße als er das Gemüth und Leben der bekehrenden und heiligenden Wirksamkeit des

Erlösers eröffnet. Denn die übelste von allen Zertrennungen Christi, in den, der da versöhnt, und in den, der da heiliget, ist dadurch, daß die Verbindung der Gemeinschaft, die Geburt dem Leben, und also auch der Glaube aller Nachfolge voran-gehen muß, nicht im mindesten begründet. Diejenigen aber, welche nunmehr den rechtfertigenden Glauben nur als die gute Intention, als die sittliche größte Bestrebung auffassen, welcher als solcher die Sündenvergebung zu theil werde, verfehlen den Sinn des Evangeliums nicht weniger als die Andern, welche aus dem Vorzuge der Gesinnung vor der Erkenntniß oder aus dem Werthe, den die Liebe nach 1 Cor. 13, 2. 13. vor dem Glauben voraus hat, eine Mitwirkung der Liebe zur Rechtfer-tigung oder eine ausschließliche rechtfertigende Kraft der Liebe erschließen wollen. Jene haben ganz Recht, den Glauben an Christum für die wahrste und höchste sittlich-religiöse Bestre-bung zu erklären, er ist dieß für den Standpunkt des vom Gnadenwort berufenen Sünders, der erste schwere Anfang alles Guten; sie übersehen nur, daß er es zunächst auf negative Weise oder in der Weise der Selbstentäußerung ist und daß er die Mittlerschaft Christi zum unentbehrlichen Gegenstande hat *). Diese aber verkennen, daß wir nicht zuerst geliebt ha-ben noch zuerst lieben können 1 Joh. 4, 10., daß wir die Be-gnadigung überhaupt nicht erwerben und verdienen, welches das Geschäft der Liebe wäre, sondern empfangen, welches das Werk des Glaubens sein muß, daß die vermittelte Gabe, die Liebe, als das Theilhaben an göttlicher Natur, allerdings an sich grö-ßer sein kann als die vermittelnde und der Glaube, da Gott nicht glaubt noch hofft, aber liebt; und daß der Glaube, in dem ein gewisses Element der Liebe, nämlich Wahrhaftigkeit, Demuth, Verlangen und Selbstverläugnung nicht fehlen kann, doch die ganze Würde der Erstgeburt behaupte. Noch viel we-niger wird durch das Zusammenwirken der guten Werke mit dem Glauben (συνήργει Jac. 2, 22.) die ausschließliche Recht-fertigungskraft des Glaubens aufgehoben. Denn die Schrift oder

der Einige apostolische Geist berichtigt durch diese Entwicklung des lebendigen Grundes zum Gegensatze von Grund und Folge nur einen eingetretenen Mißbrauch der Gnaden- und Glaubenslehre. Der Glaube als der lebendige Grund schließt schon seine Folgen, die Liebe und ihre Werke in sich; und schließt dieselbigen nur insoweit aus, als sie den ersten oder den zweiten selbstständigen Grund des subjectiven Heils abgeben wollen. Dieß ist die Lehre des Apostels Paulus, eine von der Voraussetzung, daß es einen todten Glaube gebe, und der doch Glaube sei, noch ganz freie Lehre. Sofern aber in ausartenden Christen und Lehren sich der Glaube als ein bloß abstracter leerer Grund von den Werken scheidet und lossagt, so machen sich die Werke, die lebendigen Folgen des Glaubens zur Wiederbelebung des todten Grundes geltend, und so entsteht und besteht die Lehre des Jacobus, welche freilich das Schlechte und Mangelhafte ihrer Veranlassung, nämlich der Veranlassung durch faulen Mißbrauch der Verheißung, noch an sich behält, da es an und für sich nicht möglich ist, daß zu einem bloßen Fürwahrhalten gute Werke hinzu kommen, um mit ihm zusammen zu wirken. Also Jacobus explicirt nur auf diese Weise den Begriff des paulinischen Glaubens, ohngefähr wie Röm. 10, 10. das an sich Einige: der lebendige bekennende Glaube in den gerechtmachenden Glauben und das seligmachende Bekenntniß des Mundes zertheilt wird.

*) Luther an Agricola den 31. August 1527. Mundus et ratio non capit, quam sit cognitio ardua, Christum esse iustitiam nostram: ita *operum opinio* nobis incorporata agnataque et innaturata est. — Dieß hat sich denn auch seit der Reformation und mitten in der evangelischen Theologie immer von Neuem erwiesen. Allein wie oft man auch Ursach gefunden hat, die protestantische Lehrart zu ergänzen und zu erklären, so daß schon Calixt das *sola* fide gern wegließ, Swedenborg aber die Sinnesänderung und Lebensbesserung der Rechtfertigung und dem rechtfertigenden Glauben vorausgehen ließ (Dr. J. F. J. Tafel. Vergl. Darstell. der Lehrgegensätze der Katholiken und Prote-

ſtanten ꝛc. zugl. die erſte Darſtellung und Begründung der Unterſcheidungslehren Swedenborgs, Tübing. 1835. S. 278. ff.), ferner Tittmann de summis principiis Confessionis Augustanae Lips. 1830. den judiciären Begriff der Rechtfertigung läugnete und in ihr nur eine neue Möglichmachung des Gnadenſtandes und der Heiligung fand, und Schleiermacher jede Trennung der gerechtſchätzenden und umwandelnden Thätigkeit Gottes als unzuläſſig darſtellen wollte: das Weſen unſrer kirchlichen evangeliſchen Lehre wird dennoch gegen die Möhler'ſchen und Tafel'ſchen Einwendungen und gegen alle ähnliche Stand halten. Es kommt darauf an, das Genetiſche an der Wiedergeburt zu erkennen, nämlich daß die Rechtfertigung in ihr ein erſtes Moment iſt, obgleich ſie ohne das andre, die Bekehrung, ſich nicht bewähren noch vollenden kann. Der Sünder als ſolcher iſt in thätlicher und leidentlicher Feindſchaft mit Gott, und die eine ſtärkt ſich durch die andre. Die Sünde als That und Richtung zieht Verbannung von Gott nach ſich, dieß wird allgemein zugeſtanden, aber nicht genug das Andre: daß das Gefühl der Verbannung und Schuld erſt aufgehoben, und der Wille des gerufenen erſt eingetreten ſein muß in die ſich in Chriſto erbietende Reconciliation, wenn er neuer Wille der Liebe werden und der Anfang dieſer Gerechtigkeit eintreten ſoll. Remissio peccatorum fide recepta fit reconciliatio, reconciliatio regenerat, sanctificat peccatorem. Der nicht gerufene noch beleuchtete Sünder erkennt weder die Heiligkeit noch die Liebe, weder die Gerechtigkeit noch die Gnade Gottes, oder doch nicht ſo, daß dieſe Erkenntniß ſeinen Zuſtand verändern könnte. Der berufene und erleuchtete erkennt in dem die Welt durch Chriſtum wieder ſuchenden und annehmenden Gotte ſeinen verzeihenden Richter, ſeinen geiſtlich ſtrafenden Verſöhner; wenn er ihn nun auch anerkennt, wenn er von ganzem Herzen annimmt den Antrag der heiligſten Gnade, — wie ſehr auch das Fleiſch ſich dagegen ſträubt, weil es vielmehr dieſes ganz Hinnehmende und Verpflichtende eines neuen Bundes ſcheut, und lieber die durch eigne Büßungen oder durch keine begütigte Sünde fortſetzt, den Schein Gerechtigkeit, und den Schein der Freiheit genießt als eine ſo beſchämende und vernichtende Herſtellung eingeht — alſo wenn er glaubt, ſo wird er gerechtgeſchätzt, Röm. 3, 28. Der Glaube wird ihm zur Gerechtigkeit gerechnet 4, 5. Denn demſelbigen

Glauben wird im heiligen Geiste das Bewußtsein der Kindschaft und die Kraft der Liebe und des neuen Gehorsams geschenkt; derselbige Glaube bewegt und verändert, sowie er da ist, das ganze Herz und Leben. Er ist nicht allein d. h. nicht bloßes Denken und Fürwahrhalten, er ist nicht ohne Buße, ohne Liebe, Geduld und Hoffnung, aber er allein rechtfertiget, als die beständige Erfüllung, Ergänzung der noch fehlenden Gerechtigkeit: so, daß auch nach der Bekehrung und in der Heiligung das Rechtfertigende immer der Glaube bleibt, und allein der Glaube. Das ist die protestantische Lehre. Will sie denn nun, daß der Gläubige nur gerechtgeschätzt werde, während er in der That ungerecht oder nicht gerecht ist? Allerdings, aber nur insofern, als es ohne sein Verdienst, ohne seine Genugthuung, als es aus Gnaden geschieht, daß er in die Gemeinschaft Christi, des Gerechten und gerechtmachenden aufgenommen wird. Jedes Begnadigen und Sündenvergeben ist ein gerechtschätzendes Gerechtmachen, und ein gerechtmachendes Gerechtschätzen. Dann aber ist auch der Glaube eine Gerechtigkeit, nämlich κατὰ χάριν, in und nach dem Verhältnisse des neuen Bundes, ja die einzige, wahre Gerechtigkeit, der der Mensch fähig ist. Nur das in Christo sein, und ihn inne haben ist die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Wodurch aber sind wir in Ihm und haben wir Ihn inne, wenn nicht durch das Herausgehen aus dem Eigengefühle, aus dem Eigenruhm, und durch das Aufnehmen und Empfangen, also — durch den Glauben? Dieser Glaube ist Grund und Anfang aller unsrer Gerechtigkeit; alle Liebe und Treue gehet in diesen Grund zurück und ergänzt sich durch ihn. Die imputative Gerechtigkeit oder die Gerechtigkeit aus Gnaden durch den Glauben ist also keine bloß putative. Die Swedenborg'sche Exception: der Glaube selbst sei ja ein Gnadengeschenk und folglich frage sich, wie denn der Glaube angeeignet werde; dieß geschehe durch die vorausgehende Sinnesänderung — ist sehr unbedeutend. Denn mit gleichem Rechte dürften wir wieder sagen: die Sinnesänderung sei Geschenk Gottes, und so kämen wir nie und nimmer zum Begriffe einer Aneignung des Heils. Der Glaube ist in einem ganz andern Sinne Geschenk Gottes als die Sündenvergebung; derselbige Glaube aber ist nach sehr vielen Ausdrucksweisen und Stellen der h. Schrift der Inbegriff der ganzen heilsmäßigen Subjectivität, folglich nicht nothwendig das consequens, oder das connotatum der Buße, sondern

die Wirklichkeit der Buße selbst ebensosehr als der Liebe. Die Möhler'sche Instanz: der rechtfertigende Glaube der Protestanten sei nur eben in der Demuth und dem Vertrauen, also in der Liebe rechtfertigend, also rechtfertige die Liebe, ist nicht weniger irrig, so fein sie auch sein mag. Denn nicht die Liebe, die er hat, sondern die Liebe, die er haben will, der Hunger nach der wahren Liebe macht den Gläubigen gerecht, also — der Glaube. Vergl. m. Protestantischen Theses Nr. 69—73. —

§. 148. Buße und Glaube.

Die versöhnende Gemeinschaft mit dem Herrn kann nicht ohne völlige Sinnesänderung oder Bekehrung sein. Durch die Gemeinschaft seines Todes Röm. 6, 5, 7, 4. Phil. 3, 10. Col. 2, 11. sterben wir der Gemeinschaft der Sünde (*τῷ σώματι τῆς ἁμαρτίας*) in einer stätigen Reue 2 Cor. 7, 10. Röm. 8, 13. oder bleibenden Buße ab, welche nicht auf einzelne Fehler oder Vergehungen, noch auf die bloße sittliche Unvollkommenheit gerichtet ist; durch die Gemeinschaft aber seines Lebens leben wir der Gerechtigkeit auf Röm. 6, 4. 5. 13. in einem entschiednen Verlangen nach der Vollkommenheit Christi. Beide Theile der Bekehrung erzeugen sich wechselsweise und bewähren sich dnrch ihr Zusammensein. Denn dadurch unterscheidet sich die Buße zur Seligkeit von der Verzweiflung, daß sie uns in den geistlichen Strafen der Sünde stets die Gnade und den Sieg Christi mit fühlen läßt, und entweder die Kraft der Reue selbst aus dem Versöhnungsglauben schöpft oder doch kein Weh über die vergangene oder gegenwärtige Sünde herbeiführt, welches nicht in Freude am Herrn und in Vertrauen zum Siege überginge; dadurch aber von der bloß empfindsamen oder gar weltlichen Reue, daß sie das ganze Rechtfertigungsvertrauen erfordert und bedarf, um nicht Verzweiflung zu werden, und daß sie in jeder neuen Erregung dem Streben nach der Heiligkeit des Herrn als eine Stärkung hinzutritt. An dem muthvollen Fleiße, seine Sünde in ihrem ganzen Umfange zu erkennen und zu bekennen (1 Joh. 1, 9.), selbst die wieder-

kehrende Sünde zeitig wahrzunehmen und zu bereuen 2, 1. 2. und andrerseits an der Freiheit von vergeblichen Wünschen in Bezug auf das Ungeschehn-Machen und auf die zeitliche Rückkehr der vorigen Unschuld, folglich an der Macht des Glaubens ist der bußfertige Mensch ebenso zu erkennen als an dem Gefühle, daß die Welt ihm gekreuziget sei, und an der Gesinnung, welche Jes. 38, 15., wenn auch nicht ganz textgemäß, in der gewöhnlichen Uebersetzung ausgedrückt ist. Der Glaube aber seinerseits als ein Ergriffensein von Christus Phil. 3, 9—12. schöpft aus der Buß-Erkenntniß immer neue Entsagung auf jeglichen Ruhm (καύχησις) und folglich Verstärkungen des rechtfertigenden Vertrauens (Röm. 7, 25.), und indem er sich zur Dankbarkeit und Liebe entwickelt, muß er durch Schaam und Reue alle Gefühle und Werke der Buße wieder aus sich selbst erzeugen. Aus diesem Verhältnisse folgt, daß jedes einzelne, Buße und Glaube, für das ganze der Bekehrung gesagt werden darf, obgleich die Entfaltung der letztern in jenes zweifache (Ausziehen und Anziehen, Ausgehen und Eingehen, Abkehr und Hinkehr) durch die Schrift ebensosehr Marc. 1, 15. Luc. 24, 47. AG. 20, 21. 26, 18. als durch die Natur der Sache begründet bleibt.

Anmerk. 1. Es folgt aus obiger Darstellung zunächst, daß wir die in der Epoche der Reformation gewöhnliche Herleitung der Buße aus dem von der Gesetzes-Predigt erregten Gewissens-Schrecken auch in der Berichtigung, die die Concordienformel ihr gegeben hat, nicht ganz stattfinden lassen können. Diejenige Buße, die das Gesetz als solches, es sei alt- oder neutestamentlich wirkt, ist immer nur die vorläufige, ist nicht die Buße der Wiedergeburt und Bekehrung. Diese letztre stammt aus derselben Predigt des Kreuzes und der Gnade, aus welcher der Glaube kommt, und von dem Strafamte desselben heiligen Geistes, der ein Geist des Glaubens und der Gnade ist.

Anmerk. 2. Den Glauben aber als die Empfangnahme des Heils haben wir sonach in dreifacher Beziehung zu denken. Er ist erstlich

das Gute in dem verschiednen Verhalten derer, welchen das Evangelium verkündigt wird, also im Gegensatze des Unglaubens das Wohlverhalten gegen die Gnade im göttlichen Worte. Er ist zweitens im Gegensatze aller *καύχησις*, die sich der Werke tröstet, die Empfangnahme der göttlichen Sündenvergebung durch Christus und als solcher die mittelbare Gabe der berufenden Gnade, während der Friede Gottes und das gereinigte Gewissen unmittelbare Gaben des heiligen Geistes sind. Er ist endlich drittens die Empfangnahme der höhern Lebenskraft und das Princip des neuen Lebens selbst, sofern das letztre anders als durch die Gemeinschaft Christi uns nicht zu theil werden kann.

§. 149. Zeitpunkt.

Die Wiedergebornen wissen, daß sie es sind; sie wissen es aber im Glauben, und ebenso wenig auf empirische Weise, als der Mensch im Stande ist in jedem einzelnen Momente des Bewußtseins den Inhalt seines persönlichen Seins vollständig zu erfassen. Und daß derjenige Höhepunkt, wo derselbe aus dem Stande der Berufung und Erweckung in den Zustand der Bekehrung eintritt, mittels eines an Verzweiflung gränzenden einmaligen Seelenkampfs, dem das selige Gefühl des Sieges folgt, als ein Zeitpunkt in das Bewußtsein oder gar in die Augen falle, ist wohl möglich, aber darf im Allgemeinen umsoweniger erfordert werden, da diese Forderung einen handgreiflichen sittlichen Nachtheil mit sich führen würde. Dagegen ist auch in keinem Falle anzunehmen, daß die Geburt von christlichen Eltern*) in Verbindung mit dem Genusse der christlichen Schule und Kirche, die bloße Nothwendigkeit einer Besserung und Vervollkommnung übrig lasse und des Bedürfnisses einer mit innern Kämpfen und Sinnesänderungen verbundnen Bekehrung überheben könne. Soweit diese nun eine That des menschlichen Willens ist (Luc. 13, 3. 34. Jac. 4, 7—10.) kann sie freilich als Zeitsache behandelt, verschoben, verweigert oder ganz verläugnet werden; und dieser Verschub ist nichts anders als die sündlichste Sünde und Thorheit selbst**), da

die bloß für Zukunft und Ende anerkannte Nothwendigkeit eine völlige Zurücknahme dieser Anerkennung in sich schließt: allein daß eine nur wahre Bekehrung nie zu spät komme (Luc. 23, 43.) muß auch dann zugestanden bleiben, wann die in geistlicher Hinsicht entscheidendsten Momente nicht an das Ende eines Lebens, sondern in einen Mittelpunkt desselben fallen können.

*) Die Worte des Apostels 1 Cor. 7, 14. ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστι, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν — können hier keinen Beleg abgeben. Vgl. de Wette Theol. Stud. u. Krit. 1830. S. 669. wo die richtige Auslegung zu finden ist.

**) Rusticus expectat dum defluat amnis, at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

§. 150. Währung.

Unter der Befestigung der Bekehrung kann genau genommen nur das Wahrwerden derselben verstanden werden oder die Heiligung *). Denn im vollen Sinne des Wortes ist keine zweite Bekehrung anzunehmen, sondern der Rückfall aus dem Stande der Gnade ist entweder ein Beweis von noch nicht erreichter wahrer Bekehrung oder ein partieller, oder aber ein scheinbarer. Die erstere Voraussetzung findet Matth. 13, 21. Luc. 11, 25. 26. statt. Aber auch die apostolischen Warnungen vor dem Abfalle von der Gemeinschaft Christi als einem unheilbaren Schritte Hebr. 6, 4. 1 Joh. 5, 16. setzen theils nur einen denkbaren Fall, theils schließen sie die Unvollkommenheit eines Standes im Heile nicht aus, welcher verloren gehen und aufgegeben werden konnte.

*) 1 Joh. 5, 18. ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν.

§. 151. Probe der Bekehrung.

Die thatsächlichen Zeichen und Bürgschaften, welche bei wahrer Erweckung und Bekehrung nicht fehlen können, bestehen

in der Vereinigung von aufrichtigen Sündenbekenntnissen *) Luc. 15, 21. mit einem Abstoße des wirklichen Lebens von der besondern Ungerechtigkeit, in welcher die Sünde ein einzelnes Leben zunächst und vorzugsweise beherrschte Joh. 8, 11. Ephes. 4, 28. 5, 3., und in der Verbindung des in Bezug auf verletzte Rechte und Gesetze möglicher Weise erstattenden Verhaltens mit der Bereitwilligkeit zur Uebernahme schwerer Pflichten der Geduld und Aufopferung Luc. 15, 19. *ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου.* Luc. 18, 22.

*) Nicht nur ist oft den Umständen nach kein anderer Vollzug einer Sinnesänderung durch die That möglich als die Abbitte und das Bekenntniß, sondern es giebt auch in aller wahren Buße einen kräftigen Antrieb zur Exomologesis, welche außerdem, daß sie vor Gott ergeht, auch in den Schooß frommer Freundschaft niedergelegt sein will. S. Tertullian de poenit. c. 9. 10. und Luthers Pred. Sonnt. Reminiscere v. J. 1522. über die Beichte.

C. Von der Heiligung.

§. 152. Bekehrung und Heiligung.

Die Bekehrung des Sünders verändert an und für sich nur die Richtung seines Lebens. Je wahrer sie aber ist, desto nothwendiger setzt sie sich in der Heiligung und Erneuerung des Menschen fort. Zwar findet der Wille der Sünde in derjenigen Herzensrichtung und Lebensentwickelung, welche mit der Wiedergeburt aus dem Geist gegeben ist, gar keine Statt 1 Joh. 3, 6—9. Daraus folgt aber nicht, daß die Wiedergebornen überhaupt nicht sündigten oder nicht sündigen könnten. Vielmehr bleibt in ihnen der Widerstreit des Fleisches gegen den Geist bis zu ihrer Erlösung aus dem zeitlichen und weltlichen Zustande zurück, und sie können bis dahin die neue Bestimmtheit ihres Lebens nur in Bezug auf die noch daseiende und auch noch herrschende, jedoch abnehmende (Röm. 6, 12. 14.) Sünde weiter und weiter entwickeln. Weshalb die Bekehrtheit und

die tägliche Reue, die Begnadigung und die wiederholte Bitte um Sündenvergebung 1 Joh. 2, 1. 2. 5, 16. sich einander nicht widersprechen, und die Unberührtheit des Wiedergebornen vom Argen 1 Joh. 5, 18. seinen Kampf gegen die unsichtbaren Weltfürsten Ephes. 6, 12. nicht abmüßigt. Gerade aber die allmählige Absonderung des innern und äußern Lebensgebietes von der Gemeinheit der Sünde giebt in Verbindung mit fortschreitender Ausbildung aller Lebensthätigkeit zum Dienste Gottes den Begriff der heiligenden *) Gnade. Nämlich von Gnadenwirkung ist auch hier noch die Rede; denn obgleich das positive Wesen des geheiligten Lebens die Liebe ist, folglich eine wahre, neue Selbstthätigkeit, welche sich von der Empfänglichkeit im Glauben unterscheidet, so unterscheidet sie sich doch ihrerseits selbst wieder von allen in dem Eigenwillen und Eigenleben begründeten Besserungen und guten Werken dadurch, daß sie lediglich auf der Gemeinschaft des Erlösers beruhet und die Energie (Gal. 5, 6.) des Glaubens ist.

*) Zwar die Geheiligten oder Heiligen werden die Glieder Christi zuweilen vorzugsweise in Bezug auf den Glauben und die Rechtfertigung genannt, oder doch zugleich in dieser Beziehung Hebr. 2, 11. 10, 10. 13, 12. Nur eben deshalb, weil Eine Gnade, Ein Geist, Ein Herr es ist, der die Vergebung der Sünde und die Reinigung von Sünden bewirkt, oder die ganze Gottesdienstfähigkeit ertheilt. In Gemäßheit aber der paulinischen Lehrart und Sprache, welche ausdrücklich δικαίωσις und ἁγιασμὸς 1 Cor. 1, 30. (wenn auch nicht 6, 11.) unterscheidet, und überhaupt in Gemäßheit der Schrift Joh. 17, 17. 1 Thess. 5, 23. 4, 4. 8. 1 Joh. 3, 3. πᾶς — ἁγνίζει ἑαυτὸν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐξιν — wird die Heiligung auf die göttliche neue Lebensbildung oder auf die christliche Besserung und Reinigung des Wandels besonders bezogen.

§. 153. Das christliche Leben.

Das Sein und Leben in Christo ist ein heiliges, sofern es von dem Weltleben sich absondert zum Dienste Gottes Röm. 12, 1. 2. 2 Cor. 6, 16., ein geistliches Röm. 8, 5—10.,

weil es lediglich aus dem Glauben sich erholt und nach dem Geheiße des geistlichen Gesetzes, nicht der Lust sich entwickelt; ein himmlisches aber Phil. 3, 20. Col. 3, 1—3. theils in derselben Beziehung theils deshalb insonderheit, weil es in Hoffnung selig ist. Die Eigenthümlichkeit dieses christlichen Lebens suchen wir 1) in dem Gesetze des Geistes, welchem es allenthalben folgt, 2) in der Zucht, durch welche es erhalten wird, 3) in den Früchten des Geistes, aus denen es bestehet, zu begreifen.

a). Vom Gesetze des Geistes.

§. 154. Tiefster Beweggrund.

Das christliche Leben wird von einem neuen, nicht buchstäblichen Gesetze Röm. 7, 6. von einem Gesetze der Freiheit Jac. 1, 25. nicht der Lust. Gal. 5, 13., von dem Gesetze des Geistes Röm. 8, 1 — 11. regiert. Dieß Gesetz ist die Liebe oder die vollkommne Selbstbewegung des nach Gott geschaffnen Menschen, die Vollkommenheit des persönlichen Wesens. Da sie aber weder als Erkenntniß noch als Gehorsam, weder als Dankbarkeit noch als Nachahmung Gottes, weder als Gottes- noch als Menschen-Liebe, weder als Nächsten- noch als Selbst-Liebe zu einem wirksamen und selbstständigen Dasein in uns gelangt, es sei denn daß der Geist deß, der für uns gestorben und auferstanden ist, sie uns anzünde und erhalte, so ist die Liebe Christi in uns (die passive und active) 2 Cor. 5, 14. oder die Dankbarkeit gegen den erlösenden Gott Röm. 5, 5. 12, 1. Ephes. 5, 20. 1 Joh. 3, 1. der allgemeinste Beweggrund des christlichen Thuns und Lassens, aus welchem sich alle andre von selbst entwickeln. Und sowie die Liebe Gottes in Christo ebenso die heilige Selbst-Liebe 1 Cor. 6, 15—20. als die Nächsten-Liebe 1 Joh. 4, 20. ebenso die allgemeine als die besondre Bruder-Liebe 2 Petr. 1, 7. nothwendig in sich

schließt, so nothwendig schließt sie die Welt- und Eigenliebe 1 Joh. 2, 15. aus, und dieß dergestalt, daß in jeder Entwickelung der christlichen Gesinnung das Element der Weltentsagung hervortreten muß, einer Weltentsagung, die mit der freudigen Hoffnung auf den Herrn eins ist und nicht bloß in einem Höher- und Geringer-Achten der Güter, sondern auch in Unlust an Allem besteht, was Sünde und Tod in sich hegt ohne vom ewigen Leben und der erlösenden Liebe sich durchdringen zu lassen.

§. 155. Einzige Pflicht.

Es stimmt mit dieser Angabe des christlichen Beweggrundes ganz überein, daß das christliche Leben in Eine erhabene Kindespflicht aufgehet, deren vorbildlicher Ausdruck in den Worten Jesu liegt, „muß ich nicht sein in dem was meines Vaters ist" Luc. 2, 49.; oder in Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit d. h. in eine Verehrung des himmlischen Vaters, die in Bezug auf den Gegensatz des Hier und Dort, des Jetzt und Dann, des Innern und Aeußern, des Ich und Du, des Glücks und Unglücks, ja der Gerechtigkeit und Sünde ungetheilt ist und bleibt. Joh. 4, 23. 24. *). —

*) Der Christ hat nie zu bitten, wo er nicht zugleich zu danken und zu loben hätte, und umgekehrt nie zu danken, wo er nicht auch zu bitten hätte. Und beides in Bezug sowohl auf das Irdische und Leibliche als auf das Himmlische und Geistliche. Selbst das Bewußtsein der Sünde soll zur Bitte werden, und nicht nur das Bewußtsein der Erlösung, sondern auch das Bewußtsein von dem Wachsthume in der Besserung zum Dank und zur Bitte zugleich. Der Typus dieser Gesinnung ist das Gebet des Herrn. Wenn nun auch das Leben aus dem Zustande des Beschauens und eigentlichen Betens in den des Wirkens und Schaffens übergeht, so fallen doch beide Zustände ebenso in die Pflicht der Anbetung im Geist und in der Wahrheit wie in die Kindespflicht oder in die Pflicht Gott über Alles zu fürchten, zu lieben und dabei ihm allein zu vertrauen. —

§. 156. Wille des Herrn.

Obgleich die Liebe Chriſti ſich ſelbſt ihr Geſetz iſt, ſo bedarf doch auch der Wiedergeborne theils der Züchtigung theils der Anleitung, die ihm nur das gegenſtändliche Gebot gewähren kann. Denn iſt er noch nie völlig in der Liebe, und folglich auch nicht in der Wahrheit, ſo ſoll er in dem Muſterbilde des Lebens Chriſti und ſeiner heiligen Gemeinde oder im Worte Gottes forſchen, welches überall ſei des Herrn Wille und Wohlgefallen. Epheſ. 5, 17. Röm. 12, 2.

Anmerk. Das Geſetz Gottes (ὁ νόμος τοῦ θεοῦ Röm. 7, 22. 25.) kann nie abgeſchafft worden ſein noch abgeſchafft werden. Auch Gnade und Glauben ſind nur gekommen, damit es beſtätigt und erfüllt werde. Röm. 3, 31. Matth. 5, 15. ff. Das Geſetz im Dogma und Gramma aber iſt allerdings entweder als Schatten dem Weſen, oder als Leid dem Geiſte gewichen, oder als ein verdammendes der Verſöhnung durch das Blut Chriſti. Epheſ. 2, 15. Dennoch geſtattet auch das dogmatiſche Geſetz noch einen Gebrauch im Chriſtenthume 1 Tim. 1, 8. οἴδαμεν δὲ, ὅτι καλὸς ὁ νόμος, ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται (vergl. Test. Nephthalim. §. 8. ed. Grab. p. 217.), εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται κ. λ. Und über das alles giebt es auch für die Geheiligten ein nicht nur didaskaliſches, ſondern auch pädeutiſches Bedürfniß des ungetheilten göttlichen Wortes, und alſo auch des göttlichen Gebotes.

§. 157. Weisheit und Klugheit.

In Bezug auf die Fertigkeit den guten, vollkommenen Willen des Herrn in allen Dingen zu erkennen und in den ſeinigen aufzunehmen iſt der Chriſt weiſe und bittet um Weisheit von Oben. Epheſ. 5, 15. 16. Jac. 1, 5. 3, 15. In Bezug aber auf die Nothwendigkeit und Kraft, die äußern Umſtände und Verhältniſſe im Sinne der Weisheit zu faſſen und zu handhaben, giebt es chriſtliche Klugheit Matth. 10, 16. 17.

§. 158. Einfalt *).

Beide Eigenschaften sind mit der Einfalt nicht nur vereinbart, sondern beruhen auch in ihr. Christus entwaffnet den Versucher durch die einfachste Wiederholung der göttlichen Gebote und Verheißungen. Denn die beharrliche Richtung des Sinnes auf das Eine Nothwendige und das unverrückte Wandeln in der Wahrheit macht den Menschen geschickt, die Unterordnung der Dinge und der Fälle leicht einzusehen und zu vollziehen.

*) 2 Cor. 1, 12. *ἡ γὰρ καύχησις ἡμῶν αὕτη ἐστὶ, τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν, ὅτι ἐν ἁπλότητι καὶ εἰλικρινείᾳ θεοῦ (οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ, ἀλλ' ἐν χάριτι θεοῦ) ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ κ. λ.* Matth. 6, 22. Sprüchw. 10, 9. Vergl. Herm. Past. init. mdd. und Test. Beniam. §. 6. *τοῦ δὲ Βελιὰρ πᾶν ἔργον διπλοῦν ἐστι καὶ οὐκ ἔχει ἁπλότητα.* —

b. Von der geistlichen Zucht und Uebung.

§. 159. Geistliche Armuth.

Ein besonderes Verhalten aber muß die Heiligung erzeugen, welches sich unmittelbar auf die stets neu erregbare Sünde und auf das Bedürfniß bezieht, die erlangte Weise des Lebens zu bewahren und zur Bewahrung zu vervollkommnen. Den Inbegriff der dazu erforderlichen und geeigneten Thätigkeit nennen wir die geistliche Zucht *). Denn sowie die erlösende Gnade nicht uns neu beleben kann, ohne uns zu züchtigen zur Verläugnung der Welt und des gottlosen Wesens (Tit. 2, 12. *παιδεύουσα ἡμᾶς*), so müssen wir auch, so wir durch sie geheiligt sind, selbst dieses Zuchtamt mit von ihr übernehmen, um es gegen den rohen, noch bildungslosen Theil unsers Lebens zu führen. Und die Demuth (geistliche Armuth Matth. 5, 3.), welche unser Herz dem Glauben und dem Rufe zur Buße empfänglich machte, soll nicht allein als wesentliche Scheidewand

zwischen dem vorigen und jetzigen Zustande in uns bleiben, sondern nun auch als eine selbstthätige Verwahrerin des Heils wirksam werden. Die besonderen Glieder und Werkzeuge dieser Zucht sind Wachsamkeit und Gebet, Enthaltung und Arbeit, und die ihrer Vereinigung angemessenste Lebensordnung **). Jemehr diese Dinge ohne eine schon beständige Heiligung vorhanden sind, destomehr pflegt in ihnen ebenso vergeblicher als hinderlicher Weise die Rechtfertigung selbst, Verdienst, Gottgefälligkeit oder gar das Siegel der Vollkommenheit gesucht zu werden. Jes. 58. Matth. 6, 1—17. 23, 23. Gal. 4, 9—11. 5, 3. 4. Col. 2, 16. Eine gesunde christliche Selbsterziehung aber ist daran zu erkennen, daß sie ihre leiblichen Anstrengungen auf der einen Seite mit den geistlichen in gehörigem Zusammenhange erhält und nicht etwa den Schmerz und die Mühe der Buße auf das Fleisch abzuleiten sucht, auf der andern aber den bösen Unterschied kleiner und großer Gebote vermeidet, sich vor Verletzung der natürlichen und allgemeingültigen Ordnung der Güter und Triebe verwahrt, und endlich derjenigen allgemeinen und besondern Zucht, welche die Vorsehung des Herrn sich vorbehalten hat, vielmehr entgegenkommend unterwirft als entziehet, 2 Cor. 12, 7—9. Hebr. 12, 5—17.

*) Basilius z. Sprüchw. 1. 2. 3. *Ἔστιν ἡ παιδεία* (מוּסָר) *ἀγωγή τις ὠφέλιμος τῇ ψυχῇ, ἐπιπόνως πολλάκις τῶν ἀπὸ κακίας ἡλίδων αὐτὴν ἐκκαθαίρουσα κ. λ.* Wenn aber Clemens von Alexandrien Strom. IV. p. 230. lehrt, die Sünden vor der Taufe (Wiedergeburt) würden vergeben, die nach dieser Epoche begangenen müßten durch reinigende Züchtigung weggeschafft werden, so ist dieses wenigstens sehr behutsam anzunehmen, oder streitet mit 1 Joh. 2, 1. 2. (Sap. 15, 2. 3.) geradehin. Er hätte vielmehr lehren sollen, der Wiedergeborne erst sei recht fähig Zucht von Gott anzunehmen und unter Gottes Leitung sich selbst zu züchtigen. Sonst sind die Begriffe *τιμωρία, κόλασις* und *παιδεία* an mehrern Orten sehr gut von ihm auseinandergehalten und erklärt worden.

**) Wir pflegen den Inbegriff derselben Askese zu nennen. Dieser von der Vorbereitung zum Kampfspiele entlehnte Ausdruck

(Casaubon Exercit. 2. ad Baron. Ann. Sect. XIII) ward ſchon vor dem Chriſtenthume auf das ſogenannte philoſophiſche Leben (βιὸς κατὰ φιλοσοφίαν), nämlich auf deſſen Abſonderung vom gemeinen Lebensgenuß angewandt. Sowie nun viele Sitten abſonderlicher Kleidung, Nahrung und andrer Zurückhaltung von weltlichen Geſchäften und Genüſſen von den Philoſophen, beſonders den Stoikern, auf die Chriſten übergiengen (Tertull. de pallio), ſo auch die dafür gebräuchlichen Namen, ἄσκησις, φιλοσοφία u. dergl. Die klaſſiſche Stelle 1 Cor. 9, 24. ff. fügte dem allen eine beſondre Veranlaſſung hinzu, das chriſtliche Leben in Bildern der Gymnaſtik darzuſtellen. Indeſſen vergaßen die Chriſten ebenſo bald, daß ſie alle Prieſter als daß ſie alle, auch mitten im häuslichen und bürgerlichen Leben Aſketen ſein ſollten. Schon in der altkatholiſchen Kirchenordnung (Apoſt. Conſtitutionen) erſcheinen unter dieſem Titel ſolche, welche den allgemeinen chriſtlichen Beruf zur geiſtlichen Zucht und Uebung abſonderlicher Weiſe darſtellen und deshalb einer kirchlichen Würde ſich freuen. Eine ſolche Erſcheinung iſt jedesmal von einer zweifachen, einer beſſern und ſchlimmern Seite anzuſehen. Die beſſere iſt die, daß der in die Gemeinde eindringende Pſychicism (Tertull. adv. Psychicos) eine ſittliche Reaction hervorruft, welche ſich, um deſto wirkſamer gegen die Aergerniſſe zu zeugen, auch förmlich und äußerlich darzuſtellen verſucht, und daß überhaupt auch in Zeiten der beruhigten Welt, wo die Martyrien im engern Sinne nicht mehr ſtatt finden, die weltüberwindende Vollkraft des Chriſtenthums ſich an den Tag legen will. Die ſchlimme Seite derſelben Erſcheinung iſt aber die, daß die ungemeine Chriſtlichkeit ſich von der allgemeinen losreißen und über dieſelbe ſtellen will, und daß die Aſkeſe nun ihre Mittelbarkeit ganz vergißt, im Kleinlichen nicht nur ſondern auch im Unwahren das Große ſucht; was denn aus Chriſten wieder ſolche Stoiker macht, wie ſie Lucianus verſpottete und verachtete, oder ſolche Phariſäer, über welche Chriſtus freilich erhabner und heiliger als Lucianus ſpottet Matth. 23, 23. 24. „Mücken-Seiger, die Kameele verſchlucken."

§. 160. Wachen.

Die geiſtliche Zucht als eine Vorſicht gegen die Sünde*), die vor der Thür iſt, befleißigt ſich zuerſt der Beſonnenheit und

der Geistesgegenwart, welche unter dem Bilde des Wachens Matth. 26, 41.**) Ephes. 6, 18. Col. 4, 2. vorgestellt wird, und durch Wahrnehmung sowohl der äußern Umstände als der innern Zustände theils den Anfechtungen durch Fleisch, Teufel und Welt zuvorkommen, theils sie zu bestehen, im Bunde mit dem Gebet, in Stand setzen soll. Auf der einen Seite setzt dieses Wachen ein andres oder das Aufwachen vom Schlafe Ephes. 5, 14. Röm. 13, 12. Jes. 60, 1. schon voraus, auf der andern verstärkt es sich bloß durch die Vorstellung von dem nahen Ende des Prüfungsstandes Matth. 24, 42. 25, 1. 1 Cor. 16, 13. 1 Thess. 5, 1—8. In der Lehre von der geistlichen Zucht ist die Wachsamkeit mehr der Zerstreuungssucht und falschen Geistes-Sicherheit Luc. 11, 25. als der sogenannten fleischlichen Sicherheit entgegen zu setzen.

*) Art und Maaß aller einzelnen Zuchtmittel wird durch die Eigenthümlichkeit des Individuums bestimmt; diese ist aber durch aufrichtige Selbstprüfung allein erkennbar. Daher die ganze moralische Vorsicht in ihrer Ernstlichkeit und in ihrem Seegen von der Einsicht in unser Inneres abhängt, und von der Wahrheit, die wir gegen uns selbst beobachten Ephes. 5, 13. *τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται.* 1 Joh. 1, 6. Alles Wachen und Beten, alle Enthaltung, Arbeit, Lebensordnung erhält erst in Wahrheit ihre Richtung, ihren Gegenstand, ihren Sinn, wenn du deine sündliche Eigenthümlichkeit anerkennst oder zu erkennen strebest. —

**) Was der Herr zunächst fordert oder rügt, bezieht sich hier freilich auf leibliches Wachen. Er fordert aber in dem allgemeinen Aufrufe V. 41. zugleich das Allgemeingültige des christlichen Wachens. Wie wichtig nun auch die Mäßigung des leiblichen Schlafes für die Diät des Leibes und der Seele sei, so warf sich doch schon in den frühern Jahrhunderten die fehlerhafte, faule Askese vorzüglich auf die Nachtwachen, und Hieronymus mochte so sehr viel Recht gegen den Vigilantius eben nicht haben, da er ihn wegen seines Urtheils über die Vigilien einen Dormitantius schalt.

§. 161. Beten.

Die wahre, sittliche Geistesgegenwart ist ohne ein Wandeln in der Gegenwart Gottes nicht zu denken, und alles Starkwerden und Gerüstetsein ein Starkwerden in dem Herrn Ephes. 6, 10., dessen Waffenrüstung V. 11—18. nicht angelegt noch getragen werden kann ohne Gebet V. 18. Und eben deshalb kommen diese beiden Forderungen, Wachen und Beten, fast bei allen Veranlassungen vereinigt vor. Die Unabkässigkeit des Betens 1 Thess. 5, 17. 18. Col. 4, 2. Röm. 12, 12. schließt nicht das mit der menschlichen Natur und Bestimmung verbundne Auf- und Niedersteigen des Gefühls aus, noch die absolute Innerlichkeit oder Passivität des Lebens in sich. Sondern während der Grundzug des Lebens Gebet bleibt, darf und soll von dieser Basis aus das denkende und handelnde Leben sich nach Außen richten, dafern nur alle natürlichen und von Außen herbeigeführten Veranlassungen sowie alle besondern Erregungen des Geistes zum eigentlichen Gebete wohl wahrgenommen werden. Jene Veranlassungen liegen in beiden Arten des Geschicks Jac. 5, 13., in jedem Lebensanfange und Lebensbeschlusse, und in den Verhältnissen der Gemeinschaft, in welche Gott uns eingeordnet hat. Diese Erregungen aber, die die Fruchtbarkeit und Erhörung der Bitten ammeisten bedingen Röm. 8, 26., sind von den äußern Anlässen nicht ganz abhängig, um so weniger, da sich der Stand des Christen in keinem Momente bedürfnißlos denken läßt. Der Beistand des heiligen Geistes und des Namens Jesu beim Bittgebete bringt, je mehr er statt findet, die gehörige Unterordnung der Güter und Bitten hervor oder die Weisheit des Bittgebets, und dem Mißbrauche der Lehre vom sogenannten Dranggebete darf nicht sowohl die Unbestimmbarkeit des göttlichen Willens durch den menschlichen oder die Unabänderlichkeit des Weltplans entgegengesetzt werden, als vielmehr theils die Bedingtheit der Gebetskraft durch die Gemeinschaft Christi theils die Gefahr und der Widerspruch, der

darin liegt, in den Erfolgen des Drang- und Macht-Gebets Belohnungen des Vertrauens und Bestrafungen des Mißtrauens zugleich zu empfangen. An diesen Ort gehört wesentlich und vorzüglich jedes Bittgebet, welches der sechsten Bitte des Herrngebets nachgebildet ist, und dasjenige, welches in den mehr oder minder schon offenbaren Rathschluß des prüfenden Gottes nach dem Vorbilde des Herrn im Oelgarten mit Ergebung eingehet.

§. 162. Enthaltung.

Im Handeln entwickelt sich die geistliche Zucht (σωφροσύνη, σωφρόνως ζῆν Tit. 2, 12.) und Vorsicht zunächst auf verneinende Weise, nämlich durch eine Zurückhaltung vom sinnlichen und weltlichen Vollgenusse, welche ebenso absichtlich als anspruchslos ist, auch des Erlaubten so oft und so weit sich enthält 1 Cor. 10, 23., als es dazu dient den Reiz des Unerlaubten zu tödten und die geistliche Freiheit zu stärken und zu bewahren 1 Cor. 9, 24—27. Theils in den individuellen Eigenschaften theils in den Zeitumständen (διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην 1 Cor. 7, 26.) theils in der besondern Berufsart (1 Cor. 9.) liegen die Veranlassungen, die den Christen gegeben sind, sich für die eine oder andre Art für das geringere oder größere Maaß der Enthaltung zu bestimmen.

Anmerk. 1. Die heilsamen Enthaltungen beziehen sich nicht bloß auf die Bezähmung des Fleisches im engern Sinne, sondern auch auf das Verhältniß des Schweigens zur Rede, der Einsamkeit zur Geselligkeit, der Erholung zur Arbeit. Vortreffliche therapeutische und pädeutische Lehren bei Basilius in der Homilie über die Worte πρόσεχε σεαυτῷ κ. λ.

Anmerk. 2. Für ein allgemeines Symbol der vorsorglichen Enthaltsamkeit gilt das Fasten. Indessen wird es von den Alten, z. B. schon im Past. Herm. Simil. V., nicht eben in das rechte Licht gestellt, wenn sie es erstlich in der ganz weiten Bedeutung νηστεία ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, bald in der engen der Xerophagie vor-

schreiben. Auch als Mittel der Ersparung für die Armen, zumal wenn es mit der Mildthätigkeit zusammen (wie im Gleichniß des Hirten) als opus supererogationis erscheint, erhält es sein eigenthümliches Recht noch nicht. Besser Basilius in den beiden Homilien περὶ νηστείας, der auch viel treffendes wider die Carnevalsfreude sagt. An dem Fasten ist das Wahre, Frohe und Freie Matth. 6, 16—18. zu achten, und dann auch das Nothwendige Marc. 2, 20. 1 Cor. 10, 7. Röm. 13, 14. an zu erkennen. S. m. Pred. „Unrechtes Fasten und rechtes" (Pred. v. 1833. S. 75.)

§. 163. Wahl der Gemeinschaft.

Obgleich der Christ nicht die Welt räumen kann noch soll 1 Cor. 5, 10. um allen ärgerlichen Einflüssen der Gemeinschaft zu entgehen oder vor dem Sauerteige der Pharisäer und des Herodes Marc. 8, 15. sich zu hüten, vielmehr dazu gesetzt ist und von Gott in irgend einen Gesellschaftskreis mit eingeordnet, daß er theils das bessernde und erhaltende Salz desselben abgebe, theils in den Leiden vom Laster Warnungen vor eigner Sünde empfange: so fordert ihn doch die geistliche Vorsicht auf, soweit als Näherung und Entfernung Sache der Freiheit ist, die eine Gemeinschaft zu fliehen 1 Cor. 15, 33., die andre zu suchen. Jene flieht er nicht allein deshalb, weil er etwa in Gefahr kommt unwillkührlich stärkend auf fremde Sünde einzuwirken, sondern auch deshalb, weil vieles Böse in ihm auf die Auctorität des fremden Beispiels fast nur wartet, um selbst stark zu werden. Jeder aber bedarf, so gefördert er sein mag, von irgend einer Seite das beschämende Vorbild eines andern, und obgleich auch die Vortrefflichsten nur blinde Leiter der Blinden für einander abgeben würden, sofern sie sich nicht zugleich auf den Einigen Meister gebend und empfangend bezögen, so gehört doch die willige Demuth gegen Weisere und Bessere Ps. 141, 5. und Empfänglichkeit für persönliche Vermittelungen des Vorbildes Christi, folglich christliche Umgangswahl zu dem Ganzen des vorsichtigen Wandels, von welchem an diesem Orte die Rede ist.

§. 164. Lebens-Ordnung.

Und dasselbe Ganze ist durch den heilsamen Selbstzwang der Ordnung und Ordnungsliebe zusammengehalten. Denn nicht nur ist die Sünde überhaupt die wesentliche Unordnung und das Leben nach dem Gesetze des Geistes nichts anders als die beständige Vollziehung wohlgefälliger Ordnung, sondern es giebt auch eine auf das Dasein der zu bekämpfenden Sünde bezügliche und in dieser Hinsicht zum Heil der Seele erforderliche Eintheilung der Zeit und der Kraft, deren sich der Christ befleißigt. Ein übelgeordnetes Reich, Tagleben, Vermögen läßt sich weder übersehen noch beherrschen. Ein Leben aber, das immer aus Andacht neu hervorgeht und in Andacht wieder ausruhet, das die überschießenden Kräfte der Psyche durch dazwischen liegenden Dienst und Fleiß verzehrt, das auf sanftere Uebergänge vom Ernst zur Erholung, vom Vergnügen zur Mühe eingerichtet ist, ein solcher Wandel läßt auf der einen Seite der unmittelbaren Sünde, der leidenschaftlichen Vielthuerei, oder dem Sünden-schwangeren Müßiggange (2 Thess. 3, 6.) keinen Raum übrig, findet für das unvermeidliche Außerordentliche destomehr übrigen Platz, und ist mit dem Lichte der Wachsamkeit und Selbsterkenntniß, mit der Freude des Gebets, mit der Kraft der Enthaltsamkeit und der erbaulichen Umgangsweise gewissermaaßen eins und dasselbe.

c. Von der Frucht des Geistes.

§. 165. Gerechtigkeit.

Ist nun in der That schon dieser ganze vorsehungsvolle Kampf gegen die noch daseiende Sünde eine Frucht des Geistes, so versteht doch die christliche Sprache vorzugsweise unter der letztern die Erfüllung der göttlichen Gebote in der Liebe Gal. 5, 22., die Vollziehung der ewigen göttlichen Ordnung selbst, oder die Gerechtigkeit zum Himmelreich, die mehr und

wahrer als die pharisäische ist Matth. 5, 20. In Christo oder in der Gemeinschaft Christi ist Rechtschaffenheit (ἀλήθεια Ephes. 4, 21.), wirksame Erneuerung des Lebens nach allen Seiten hin V. 23. Nachahmung Gottes 5, 1. und in Hinsicht auf die Seele, von der der ganze Leib des Handelns bewegt und mehr und mehr durchdrungen wird, Vollkommenheit Col. 3, 14. 15.

§. 166. Irdisch-himmlischer Beruf.

Diese Vollkommenheit bezieht sich allerdings auch auf den Umfang aller der natürlichen, nothwendigen und bildsamen Verhältnisse, an denen das Menschenleben theilnimmt. Denn weder durch die tödtende Kraft der Buße (Gal. 5, 24. Col. 3, 5.) noch durch die Absagungen, die mit der geistlichen Zucht verbunden sind, soll die irdische menschliche Bestimmung (die wir §. 93. anerkannt haben) in irgend einem Stücke verändert oder abgeschafft werden. Sondern das Werk des Geistes und der Sinn der reinen Liebe gehet dahin, daß jede ursprüngliche Anlage und jedes Bedürfniß zu einer reinen Entwickelung geführt und ein irdisches Gefäß himmlischer Güter, ein Mittel mannichfaltiger Freude am Herrn und mannichfaltiger Mitfreude und gegenseitiger Dienstliebe werde. Ob wir also gleich jegliches Zeitliche mit Vorbehalt erwerben, kaufen, besitzen und genießen sollen 1 Cor. 7, 29—31., so sollen wir doch auch die Gleichgültigkeit, das Verwerfen und Verachten in allen den Dingen fliehen, die sowie sie in dem Willen des Schöpfers und Erhalters begründet ebenso auch des Dankes gegen ihn und der wahren Freude empfänglich sind Col. 2, 16—18. 1 Tim. 4, 1—6. Jede Erwerbs- und Berufsart auf Erden ist dem himmlischen Berufe verwandt, wenn sie den Wucher ausschließt, den Dienst einschließt und des göttlichen Segens fähig ist. Das christliche Leben ist von allen Lebensweisen das häuslichste, bürgerlichste *), kunstliebendste, wissenschaftlichste und allenthalben menschlichste **).

*) Tertull. Apol. c. 42. „Wir sind keine Gymnosophisten, keine Waldbrüder.“ Meminimus nos gratiam debere Deo — nullum fructum operum eius repudiamus. Itaque non sine foro, non sine macello, non sine officinis - · cohabitamus vestrum hoc saeculum. Navigamus, militamus, rusticamur, et mercatus miscemus.

**) Idem ib. c. 39. Fratres etiam vestri sumus, iure naturae matris unius, etsi vos parum *homines* quia mali fratres.

§. 167. Herz und Leben.

Keines dieser Verhältnisse, überhaupt keine Veranlassung der sittlichen Fortschreitung kann bloß dazu führen, daß der Gedanke oder Sinn, oder bloß dazu, daß die That und Rede eine christliche Weise erhalte: sondern immer zunächst erweisen sich die Früchte des Geistes in dem Ausbau des inwendigen Tempels, in dem zerstörten Gelüsten des Fleisches und in dem erweckten Gedanken der Liebe (*ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν* Ephes. 4, 23.). Das reine Herz beweist seine Unersetzlichkeit auf jede Weise Matth. 7, 16 — 23. Weder gute Werke noch gute Worte können dieß ohne ihre reine Quelle wahrhaft sein. Demungeachtet aber werden Alle, die im Geiste leben, auch geistlich wandeln Gal. 5, 25. und der gute Baum muß an den Früchten der Zunge Jac. 3, 11. ebenso wie an den Früchten der That Jac. 2, 16. zu erkennen sein. Die Güte erst, die bis in das letzte Wort zu ihrer Bewährung eindringt, macht den vollkommnen Mann Jac. 3, 2. *).

*) Vergl. m. Predigt über den Werth der guten Worte im Christenthume (Samml. 1819).

Anmerk. Die untheilbare Einheit des redenden, handelnden und sinnenden Menschen muß vorausgesetzt werden, wenn solche sittliche Gebote, die das eine mit statt des andern setzen wie Matth. 5, 39. vergl. V. 22—25. richtig aufgefaßt werden sollen.

§. 168. Treue im Großen und Kleinen.

Dieselbe christliche Vollkommenheit erprobt sich zwar zu seiner Zeit nur in der ganzen Aufopferung des Eignen, oder

in großen Wagnissen und Selbstverläugnungen 1 Joh. 3, 16. Joh. 15, 13. Matth. 19, 21. aber der innere Werth dieser Handlungen besteht und fällt mit derjenigen Liebe (1 Cor. 13, 3.), welche in der Summe gemeiner und unscheinbarer Pflichterfüllungen sich als Treue erweiset. Die gemeine Tugend, wenn sie nur Tugend ist, ist so groß als die ungemeine, und anhaltende Selbstverläugnung in täglich wiederkommenden Diensten erfordert in gewisser Hinsicht ein größeres Maaß von Kraft der Liebe als jedes einzelne Opfer, das der christliche Heldenmuth darbringen mag *). Luc. 16, 10.

*) Fenelon's Werke von M. Claudius Bd. I. S 136. Ueber die Treue in den kleinen Dingen. „Die kleinern Gelegenheiten sind unvorhergesehn, sie kommen jeden Augenblick wieder, sie bringen uns unaufhörlich mit unserm Stolz, unsrer Trägheit, unserm Dünkel, unserm Jähzorn, unsrer Aergerlichkeit ins Handgemenge; sie treiben und brechen unsern Willen in Allem und auf alle Weise. Wenn man darin treu sein will, so hat die Natur nie Zeit Athem zu schöpfen und sie muß mit allen ihren Neigungen sterben. — Es geht bei der Frömmigkeit wie bei der Verwaltung der zeitlichen Güter; wenn man da nicht genaue Aufsicht hat, so richtet man sich mehr durch kleine Ausgaben zu Grunde als durch große Artikel." —

§. 169. Frucht der Unschuld und der Tugend.

Jedes Glied der §§. 167. und 168. aufgestellten Gegensätze fasset beides, die christliche Unschuld und die christliche Tugend, in sich. Denn es ist eine und dieselbe Liebe, welche das Böse meidet und das Gute thut, den Herrn fürchtet und ihm nachahmt; und schuldig sind wir Gotte und um Gottes willen allen Menschen diese ganze Liebe Röm. 13, 8. Demungeachtet gehört es in jedem Momente zur Wahrheit des sittlichen Handelns, daß ich vor allem nicht verletze oder verachte, was vor Gottes Angesicht als fertiges Gute (§. 100.) dasteht, um nachher auch das in der Anlage begriffene Gute pflegen und

fördern zu können. Und demgemäß erfordert auch die richtige Lehre von der Rechtschaffenheit, die in Christo ist, daß die Einheit des unschuldigen Verhaltens zum Grunde gelegt und die Einheit des tugendhaften Lebens darauf gebaut werde; obgleich die lebendige Lehre ebenso wie das wirkliche Leben nicht umhin kann, z. B. bei der Auslegung und Anwendung des Decalogs den verbietenden Gehalt der einzelnen Sätze unmittelbar mit dem gebietenden zu verbinden. Positiv wird der Inhalt der andern Gesetztafel z. B. Röm. 13, 9. 10. zunächst nur negativ Jac. 2, 11. Matth. 5, 22. aufgefaßt.

Anmerk. 1. Die Eintheilung der christlichen Sittenlehre ist von Alters her um so lieber vom Decalogе hergenommen worden, da diese hohe göttliche Urkunde selbst nicht eine bloße Decade von Sätzen sondern zugleich zweitheilig, und in jedem der zwei Theile wiederum zweitheilig ist, so daß sie im Ganzen zu einer genetischen Entwickelung der göttlichen Gebote einladet. In der That war es nicht nöthig, zur Aufstellung des neutestamentlichen Sittengesetzes den Decalogus so wie es z. B. Constitutt. Apost. VII. 2. geschehen ist, durch das Gebot der Nächstenliebe zu ergänzen und dafür anderes auszuscheiden, sondern nach der Weise der Luther'schen Auslegung durfte aus dem ersten Gebote Alles, 1) der übrige Inhalt der ersten Tafel, 2) die ganze andre Tafel, 3) jedes That-Verbot, 4) das Verbot des Gelüstens abgeleitet werden, oder die Summe des Gesetzes und der Propheten, Gottes- und Nächstenliebe (in letztrer die Selbstliebe eingeschlossen) durfte zur Ueberschrift oder zum Zeichen der geistlichen Auslegung hingestellt werden. Wie wäre es möglich, daß dann ein Bestandtheil der christlichen Sittlichkeit aufgewiesen würde, der sich nicht mit irgend einem unmittelbaren oder mittelbaren Gebote des Decalogus in Verbindung setzen ließe? Die Lehre von den Grundursachen des sittlichen Handelns ist eben mit dem ersten Gebote gegeben, die nächstfolgenden verbinden die Gesinnung mit Wort und That und Uebung. Das Gebot der Ehrfurcht gegen Eltern umfasset alle Pflichtverhältnisse, die Pflichten-, Tugend- und Güter-Lehre ist in den folgenden Punkten aufs innigste verbunden, in dem letztern findet die geistliche Zucht noch ihre Stelle, und die asketischen Dinge finden auch sonst noch ihre Beziehung auf die erste

Tafel. Man ist noch viel weiter gegangen. David Chyträus, Regulae vitae, virtutum descriptiones methodicae, recens recognitae. Viteb. 1576. weiset zwölf utilitates decalogi auf, von welchen nur zwei in die eigentliche Sittenlehre einschlagen, est regula vitae piorum und est norma vitae hominum in externis actionibus, ut mores honeste regantur. Die übrigen geben dem Decaloge dogmatische Kräfte, z. B. sogar die Auferstehung zu bestätigen, oder philosophische, künstlerische und politische Wirkungen. Ueber die pädeutisch-dogmatische Lehrkraft treffliches bei Calvin Institutt. II. 8. 1. sqq. Und dieser Reformator hat zugleich, mit Seitenblicken auf nicht ungewöhnliche Willkühr in der geistlichen Auslegung der zehn Gebote, theils das Recht und die Nothwendigkeit synekdochischer Erklärung derselben, wie er sie nennt, theils die richtigen Maaße und Grenzen einer solchen Auslegung mit gewohnter Strenge erwogen. Ebendas. §. 7—12. — Indessen ist nun doch zu theologischer d. h. wissenschaftlicher Darstellung der christlichen Rechtschaffenheit der Decalog ebensowenig geeignet, als er für homiletisch-katechetische Sittenlehre wirklich unschätzbaren Werth behält. Die numerische Anreihung und die damit vorderhand verwischte Ungleichheit der Sätze widerstrebt aller unmittelbaren Aufnahme des Ganzen in die wissenschaftliche Anordnung. Und so sehr wir uns des populären Lehrgebäudes eines Seiler allenfalls freuen können, welches unter Voranstellung des ersten Artikels des Glaubens den Decalog unmittelbar der Entwickelung der Sittenlehre zum Grunde legt, so gezwungen muß uns das anspruchsvollere Werk des Chyträus erscheinen, der eine vollständige christliche Tugendlehre daraus zu bilden weiß.

Anmerk. 2. Es ist unsrer Beschreibung der Pflichten der Vorwurf gemacht worden, daß sie keine Pflichten gegen Gott kenne oder dem Unterschied der Pflichten gegen Gott, uns selbst und den Nächsten sein Recht nicht widerfahren lasse. Wir antworten darauf: 1) die vermißte Eintheilung ist eine Deduction und insofern keine Division, weil sie nicht aus coordinirten Gliedern besteht. 2) Als Deduction ist diese Eintheilung §. 154. nicht nur berücksichtigt sondern auch durch die gewöhnlich versäumten Beziehungen auf Liebe Christi und Weltabsagung vervollkommnet worden. 3) Daß wir Pflicht gegen Gott lehren, geht aus §. 155. oder aus unsrer Lehre von der einzigen Pflicht klar hervor; will man

aber Pflichten gegen Gott im Plural, ohne darunter die Gesammtheit der Pflichten zu verstehen, so gehören sie doch ebenfalls wieder in die allgemeine Lehre vom Gesetze des Geistes und nicht in die Lehre von den Früchten des Geistes. 4) Die Theologie der Pflichten darf und muß den Gegensatz der Selbst- und Nächstenpflicht auf ihre Einheit oder auf die Pflicht gegen den Menschen, gegen das göttliche Ebenbild zurückführen — s. §. 170. und 178. — und so ist möglich, daß in einem allgemeinen Systeme christlicher Lehre, wo es darauf ankommt bei den einfachsten Theilungen stehen zu bleiben, wenigstens in der Lehre von der Unschuld des christlichen Lebens, Selbst- und Nächstenpflichten ungetrennt und ineinander, nämlich nach ihrem einigen Verhältnisse zu den unmittelbaren und mittelbaren Gütern, die es für das persönliche Wesen giebt, dargestellt werden, zumal wenn in der bisherigen Bearbeitung der Sittenlehre ihre Identität nicht genug zum Vorschein gekommen ist. Gerade das fehlt den gewöhnlichen Lehren z. B. von der Lüge, der Hurerei, der Verläumdung ꝛc. zunächst, daß sie das Zusammentreffen und die Gleichheit der Selbstverletzung mit der Verletzung des Nächsten nicht gehörig anerkennen.

α. Von der Unschuld des christlichen Lebens.

§. 170. Allgemeiner Begriff.

Der Unschuld der christlichen Liebe (1 Cor. 13, 4—6.) ist jegliches zuwider, wodurch das göttliche Ebenbild in irgend einem seiner Rechte oder in irgend einem seiner ursprünglichen Verhältnisse eine Verachtung oder Verletzung erleidet, gleichviel ob die Verletzung fremde oder eigne Persönlichkeit treffe. Auch die Verachtung ist schon Verletzung Matth. 5, 22. Haß ist Mord 1 Joh. 3, 15. Und darin sind alle Verletzungen und Verachtungen gleich, daß keine schlechthin bloße Selbstverletzung und keine schlechthin bloße Verletzung des Nächsten sein kann. Gottes Reich, der Mensch, das Ebenbild wird durch jede Sünde verletzt, und durch jede das ganze Gesetz übertreten Jac. 2, 10. *). Demungeachtet haben wir uns diese Einheit, welche unverletzt bleiben soll, zu entwickeln zur gehörigen Mannichfal-

tigkeit, damit dem sophistischen Streben, das Gebot der Liebe in seiner Anwendung zu beschränken, keine Statt gegeben, und z. B. nicht die Verachtung des leiblichen Rechts und Wohls gerechtfertigt oder umgekehrt durch falsche Heiligachtung desselben das geistliche destomehr preisgegeben werde. Denn aus den obigen Lehren §. 89 — 99. von der menschlichen Natur und Bestimmung folgt unausbleiblich, daß die Verletzung des Menschen in seinem zeitlichen Eigenthume, in seiner äußern Freiheit oder an seiner Ehre nicht schuldlos an der Persönlichkeit selbst sei.

*) Ein sophistisches Spiel mit kleinerer und größerer Sünde, mit kleiner Missethat, welche keine sei, wird vielleicht Hos. 12, 8. 9. rügend dargestellt. Dagegen 1 Joh. 3, 4. *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ.*

§. 171. Achtung der unmittelbaren Persönlichkeit.

Das christliche Leben verhält sich mit Hintansetzung alles Andern schuldlos gegen das Sein- und Wohlsein der Seele. Dadurch, daß die Seele dem willkührlichen Morde nicht ausgesetzt ist, läßt sich der Christ nicht abhalten, auch das bloße Attentat gegen die Seligkeit als das Capital-Verbrechen zu scheuen und eben in allen Sünden einen Antheil daran und in allen Leidenschaften und Lastern einen Keim dieses Verbrechens zu finden. Demgemäß giebt es aber auch vor allen den Werken einen besondern christlichen Abscheu, in denen sich Annäherung zu den Sünden des Hasses und der Verzweiflung zeigt, oder welche dem Seelenmorde am nächsten kommen, also vor dem Verfluchen und Verwünschen Jac. 3, 9. Matth. 5, 22., vor dem Aergerniße *) und der Verführung Matth. 18, 6., vor der Verachtung persönlicher Ueberzeugung in dem Proselytenmachen Matth. 23, 14. 15., vor dem Zuschließen des Himmelreichs vor den Menschen, einem bösen Obscurantismus, Ketzermachen und Vorenthalten der Gnadenwahrheit Matth. 23, 13.,

vor der Fälschung des Evangeliums Gal. 1, 9., vor jeglicher Abgötterei oder vor der Verläugnung der Gemeinschaft Gottes in der Hurerei 1 Cor. 6, 12—20. **), im Geize 1 Tim. 6, 9. und irgend einem Laster.

*) „Anstoß geben zum Falle," σκανδαλίζειν Matth. 18, 6. Röm. 14, 21. — das Sinnliche der Vorstellung ist aus 3 Mos. 19, 14. zu erkennen — bedeutet den thatsächlich verschuldeten oder absichtlich erregten Reiz zum Bösen. Das Gegentheil Röm. 15, 1. βαστάζειν τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων — ἀρέσκειν εἰς τὸ ἀγαθὸν τῷ πλήσιον πρὸς οἰκοδομήν. Nun ist zwar jede Exemplification des Bösen, jede Sünde als Beispiel auch ein gewisser Reiz zur Nachfolge für den Nächsten: aber nur nach Umständen und Verhältnissen. Denn das gesellige Böse wirkt auch wieder in seiner Erscheinung als ein Häßliches und Beleidigendes dem individuellen Bösen entgegen; so, daß das Gute durch das in seinem Ausbruche sich selbst richtende Böse aufgefordert wird gut zu bleiben und dem innern Bösen nicht nach zu geben. Also findet der bestimmte Begriff des Aergernisses nur in dem Maaße statt, als es schon ein Verhältniß der Abhängigkeit und natürlichen Nachfolge, wie das der Erziehung, giebt, in welchem sich die Kraft des Beispiels zur Verführung der Unschuld oder zur Herabstimmung des sittlichen Interesses verkehrt. Auch außer solchen bestimmten Lebensverhältnissen wirkt die willkührliche und schonungslos leidenschaftliche Behandlung des Nächsten zu heftige Erregungen der Lust oder Unlust, als daß es ihm nicht zur Sünde gereichen sollte, also scandalisirend. Unter allen Umständen und in allen Verhältnissen wird ein Handeln oder Behandeln, Thun oder Lassen zum Aergernisse, wenn es das Zusammensein des Guten und Bösen, also die Gleichgültigkeit von beiden, also die Scheinfreiheit des Bösen und das Scheinglück der Ungerechtigkeit darstellt, und entweder die Bande der Scheu und Schaam lösen hilft oder den Glauben an die Wirkung der vorhandnen Gnaden- und Tugendmittel zerstört. Werden die meisten Aergernisse unwissend und aus Nachlässigkeit gegeben, so giebt es doch auch mehr oder minder absichtliche und teuflische. Die Schuld derer, die das Aergerniß nehmen, kann so groß werden als die Schuld derer die es geben. Wenn die absolute Unschuld und Erbauung, der vollkommne Beweggrund und Reiz

zum Guten, der alle andre gesellige Aergernisse entkräftet sowie alle Erbauungen begründet Matth. 11, 29. Joh. 13, 15. 1 Petr. 2, 21. 1 Joh. 3, 6. 7. wenn Christus zum Anstoß und Falle gereicht Luc. 2, 34. Matth. 13, 57. Jes. 8, 14. 1 Petr. 2, 7., so sind die das Aergerniß nehmenden eben allein die, die es geben, oder sie empfangen es zur Strafe dafür, daß sie sich nicht heiligen und erbauen lassen wollen.

**) Das Argument, dessen sich der Apostel V. 18. gegen die Hurerei bedient, würde nicht gehörige Gültigkeit haben, wenn nicht unter der Versündigung am „eignen Leib" das verletzende für die Persönlichkeit zu verstehen wäre, welches im hurerischen Genusse liegt. Der Hurer verwirft die Bedingungen der ausschließlichen Gattenliebe, der Seelengemeinschaft, der Achtung, des Zutrauens und der gegenseitigen Hingebung, unter welchen es allein nichts herabwürdigendes in der leiblichen Vollziehung der Geschlechtsbestimmung giebt; er macht daher die ganze Person zum Genußmittel. Im wesentlichen liegt dasselbe Verbrechen in der Völlerei und Trunkenheit — Entweihung des göttlichen Tempels, der Glieder Christi — nur einseitig begangen.

§. 172. Achtung des Gedanken- und Sprachverkehrs.

Der Lüge entsagt der christliche Lebensverkehr Col. 3, 9. Ephes. 4, 25. nicht nur, sofern sie anderweitig schadet und zufälliges Mittel böser Absichten ist, sondern weil sie an sich selbst die Treue oder ein ursprüngliches Band persönlicher Wesen bricht. „Sintemal wir unter einander Glieder sind." Hier spricht sich die Heiligkeit des Aeußerungsvermögens und der Wahrheit als unverletzlicher Gemeingüter aus. Und sowie die sogenannte Noth- und Pflicht-Lüge nie ohne eine gewisse Erregung des Schaamgefühls vollzogen werden kann, so läßt sich auch kein Fall finden oder denken, wo die liebevolle Verschonung oder irgend eine pflichtmäßige Theilnahme sich nicht noch anders und zwar viel wahrer und edler als durch Lüge bethätigen könnte. Die vollzogene Noth- und Dienst-Lüge ist stets in dem günstigsten Falle noch ein Zeichen entweder einer Weisheit,

der es an Liebe und Vertrauen, oder einer Liebe, der es an Weisheit mangelt. Ihr kommt deshalb wohl die Entschuldigung der Schwäche, niemals aber der hohe Begriff der Pflicht und des Dienstes zu *).

*) Die strenge Seite der Ethiker hat eine bedeutende Verstärkung durch Böhme über die Moralität der Nothlüge, Neustadt a. d. O. 1828. erhalten. Vergl. auch Kierkegaard, de notione atque turpitudine mendacii. Goettingae, 1829. In Rücksicht auf die Erlaubniß der Lüge (falsa significatio cum voluntate fallendi) als einer Nothwehr oder eines Dienstes haben von jeher große und sittliche Männer desselben Zeitalters, wie Basilius und Chrysostomus, Augustinus und Hieronymus, Calvin und Luther, Kant und Jacobi mit einander in Widerspruch gestanden. Es kommt auf den Begriff der Sünde in der Lüge oder des Grundes in der Pflicht der wahrhaftigen Aeußerung an. Wahr zu sein in der Aeußerung, subjectiv und objectiv wahr, ist nicht bloß einer Folge und Wirkung wegen sondern an sich Pflicht. Die Wahrhaftigkeit ist daher in der Selbst- und Nächstenpflicht identisch, und liegen auch bewegende Gründe in der Vorstellung des Nutzens oder Schadens, so bleibt doch der bestimmende Grund die Persönlichkeit, die am göttlichen Vernunftzwecke des Aeußerungsvermögens überall betheiligt ist. Spiel, Krieg, Scherz, mimische und andre illusorische Kunst bekennen sich zu ihren Täuschungen und heben sie dadurch wieder auf, oder arten zur Lüge aus und sind dann auch insofern Sünde. Auf den Begriff der Vernunftwahrheit, als welche den Inhalt der Aeußerung abgeben könne, läßt sich die Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht beschränken. Denn auch das zeitlich Wirkliche hat in seiner göttlichen Bedingtheit und Zweckmäßigkeit den Anspruch auf eine reine und treue Auffassung und Ueberlieferung. Eine absolute Pflicht sich zu äußern, den Inhalt des Bewußtseins seinem Umfange nach ganz darzustellen, giebt es freilich nicht. Schweigen ist nicht Lügen, obschon oft die Erklärung schweigen zu wollen und also das Bekenntniß, zu wissen, dazu gehören wird, daß das Schweigen keine Lüge werde. Es giebt nicht bloß im künstlerischen und wissenschaftlichen Gebiete, sondern auch im praktischen Leben eine Weisheit der Allegorie und Typologie, die auf die Empfänglichkeit und Fähigkeit das Wahre und Wirkliche zu erfassen berechnet, aber frei von Fälschung ist. Wäre die leibliche

Lebenserhaltung unbedingte Pflicht, und in dieser Beziehung der Satz „Noth gleich Gebot" oder „Noth kennt kein Gebot" ein wahrhaft sittlicher, so wäre der Begriff der Nothlüge freilich gerettet. Als Ausnahme von der Regel als Suspension des Grundsatzes ist die Nothlüge also Nothsünde, folglich Sünde. Die Nothlüge muß also in Pflichtlüge übergehen, um vertheidigt zu werden, und nun streitet wieder der Begriff der persönlichen Selbsterhaltung mit dieser Lüge, die Pflicht gegen den Nächsten und Dienst der Liebe sein soll. Es läßt sich durchaus kein concreter Fall nachweisen, wo der liebevolle Lügner oder Fälscher nicht hätte ohne Fälschung noch weiser und liebevoller handeln können. Das Mißverhältniß zwischen dem oftmaligen minimum des Handelns in der Rede und dem maximum des muthmaaßlichen Erfolgs, zwischen der bloßen Idee des Handelns und der Empfindung einer ungeheuren Wirklichkeit macht hier die praktische Schwierigkeit so groß, daß sich immer wieder eine Nachwirkung davon in die Moral einmischt. Wir müssen aber viel lieber gestehen, daß wir Lügner und Sünder sind aus Unklugheit in der Liebe und Lieblosigkeit in der Gefälligkeit, als uns es erlassen, dem vollkommenen Manne, von dem Jacobus 3, 2. redet, nachzustreben.

§. 173. Achtung des Lebens.

Da das Leben, das leibliche, die erste Bedingung aller persönlichen Erscheinung und Entwickelung des menschlichen Wesens ist, eine Schöpfung Gottes, die auch im sündigen Stande der Menschheit nichts von ihrer ursprünglichen Güte und Heiligkeit verlieren kann 1 Mos. 9, 6., so gilt das Verbot, du sollst nicht morden 2 Mos. 20, 13. 21, 12. Röm. 13, 9. ohne alle Ausnahme. Mord ist aber nur, wie Calvin *) bemerkt, die auf die ethische Fühllosigkeit der Menschen berechnete stärkste Bezeichnung aller der Wollust- oder Zorn-Sünden, all des leidenschaftlichen Geschwind- und Viel-Lebens, aller der Verwahrlosungen der Gesundheit, denen die Nichtachtung der ersten zeitlichen Gabe Gottes zum Grunde liegt. Und der Selbstmord, ein Verbrechen, welches in der heiligen Schrift zwar auf mittelbare Weise, aber oft genug für das, was es

ist, erklärt wird, ist gerade um so unaussöhnbarer mit christlicher Unschuld, da es gleiche Christenpflicht bleibt, das Leben für den Dienst Gottes und der Menschen zu wagen und aufzuopfern Luc. 17, 33. Joh. 10, 12. 12, 25. **), wie es zu ertragen und für das Reich Gottes fruchtbar zu machen Phil. 1, 22. 24.

*) Institutt. rel. chr. II. 8. §. 10. Cur autem Deus velut dimidiis praeceptis, per synecdochas significarit magis quid vellet quam expresserit, cum aliae quoque soleant rationes reddi, haec mihi imprimis placet: quia peccatorum foeditatem (nisi ubi palpabilis est) diluere et speciosis praetextibus inducere semper caro molitur, quod erat in unoquoque transgressionis genere deterrimum et scelestissimum, exemplaris loco proposuit, cuius ad auditum sensus quoque exhorresceret, quo maiorem peccati cuiuslibet detestationem animis nostris inprimeret. —

**) S. m. Pred. Das Heilige der Selbsterhaltung, eine christl. Warnung vor dem Zweikampfe. Bonn, 1835.

Anmerk. Daß die gesetzliche Todesstrafe im Morde mit begriffen, und also ebenso unvernünftig wie unchristlich sei, davon findet sich wenigstens keine Spur in der Schrift-Urkunde. Im Gegentheil spricht sich das Bewußtsein von der göttlichen Rechtmäßigkeit der Strafe am Leben Matth. 26, 52. Röm. 13, 4. deutlich aus. Theils wird hiebei auf das Göttliche des Staates als einer ἐκδίκησις, als einer ἀποκάλυψις ὀργῆς hingedeutet — und das Symbol des Schwerdtes zeigt doch das jus necis an — theils auf das alte Noachische und Mosaische Gesetz zurückgewiesen. Dieses wieder weiset auf die dunkle, gemischte Erscheinung des Rechts und Unrechts in der Blutrache zurück. Cains Furcht drückt aus, daß er sich der Blutrache anheimgefallen fühlt; Gottes Rede an ihn, daß diese nicht sein sondern selbst siebenfache Rache nach sich ziehen soll. Wenn nun der trotzige Gewaltthäter und Schwerdtführer Lamech sich auf das Verbotensein der Blutrache stützt, so tritt endlich die Nothwendigkeit des noachischen Gesetzes ein, laut welchem das bloße Recht der Stärke oder Klugheit, das Recht des Zufalls und der Eigenmacht in Ansehung des Menschenlebens ganz aufgehoben und ihm das absolute Unrecht des Mordes und das absolute Recht der öffentlichen Sühne desselben entgegengestellt wird.

Dieses Recht tödtet den Mörder. Das erste Verbot der Blutrache führte keinen Grund an.] Das Verbot des Mordes führt seinen Grund an: der Mensch ist Gottes Bild, den Grund der Persönlichkeit. Wird aber dieser Grund von der Todesstrafe selbst angetastet? Thut die Strafe dasselbe was sie bestraft? Keineswegs. So wenig als die gesetzliche Confiscation oder die Einsperrung Diebstahl, Raub u. s. w. heißen können. Menschliche Gesetze können vielleicht Principien der Rache, der Grausamkeit und Ungerechtigkeit in sich aufnehmen oder göttliche nach diesen Principien gemißbraucht werden, sodaß Hinrichtungen den Charakter des Mordes annehmen. Das Gesetz aber in der Nothwendigkeit seines Daseins und Wirkens hegt keine Art von Leidenschaft und Willkühr, sondern straft die eine wie die andre mit den Rückwirkungen des verletzten und doch unverletzbaren Rechtes, dessen Offenbarung es ist. Gesetz, Strafe, Staat sind zwar auch aus dem Grunde der göttlichen Liebe, aber zunächst als Erscheinungen und Wirkungen des Rechts und der Gerechtigkeit hervorgegangen. Die sündige Menschheit als solche soll zwar nach 1 Mos. 8, 21. geduldet und erhalten werden, aber nur, sofern sie den menschlichen Charakter nicht aufgiebt sondern den Staat überhaupt, und zwar zunächst die Aufhebung der Willkühr in Ansehung des persönlichen Daseins zuläßt. So verstehen wir den Zusammenhang des neunten Capitels mit dem Vorhergehenden. Mindestens der gesetzliche, staatliche Bund mit Gott, in allen seinen mehr oder minder ausgebildeten Erscheinungen eine *παιδαγωγία εἰς χριστόν*, soll vorhanden sein. Der Staat nämlich als göttliche Anstalt ist zwar die Möglichkeit einer gemeinsamen Pflege der unmittelbaren Anstalten des Geistes, der Religion und Wissenschaft: aber nur dadurch, daß er zunächst etwas andres ist, nämlich die Vernichtung der Willkühr und des Unrechts, oder die Vertretung des persönlichen Rechts gegen die sündige Eigenheit. Der Staat ist demnach nicht bloße theoretische Erscheinung des abstrakten Vernunftrechtes oder Sittengesetzes: sondern die praktische That und Ausübung des wirklichen Rechts. Die thatsächliche Nothwendigkeit des Rechts ist mit ihm gegeben, während er das Recht als ein freies nicht wirken, sondern nur befördern kann. Es fragt sich also auch nicht bloß, wieviel er Sünde der That verhüten könne, er muß die als Thatsache auftretende Sünde, die er an sich nicht hindern noch ungeschehn machen kann, in ihrem Unrecht vernichten, muß sich an dem Uebertreter entsün-

digen, die Schuld lösen und büßen, er muß — strafen. Die Strafe will nicht bloßen zeitlichen Schadenersatz, welcher nicht immer möglich ist, noch bloße Sicherung durch Schadloshalten oder durch Abschreckung, noch will sie, was sie allein und für sich gar nicht vermag, den Schuldigen bessern; sie will die thatsächliche Erscheinung des verletzten und doch unverletzlichen Gesetzes sein. Alle jene untergeordneten oder abgeleiteten Zwecke der Strafe lassen sich bloß erreichen und fördern — dadurch, daß der Rechtsbegriff vollzogen, daß das Bewußtsein von der ewigen Gerechtigkeit geltend gemacht wird. Der Strafzweck ist auch so ein Zweck der Liebe. Und indem die neueste Speculation ihn als solchen darstellt, ist sie die Aussöhnung des Widerspruchs zwischen Kants Vergeltungs- und Fichtes Besserungszwecke. Das Christenthum mit seinem Versöhnungsprincipe in den Staat aufgenommen berechtigt den Staat noch mehr, zu strafen und sogar den vorsätzlichen Mörder am Leben zu strafen, weil es noch mehr erkennen oder zuerst ganz erkennen und erfahren läßt, daß die Gerechtigkeit Liebe, und das Leiden vom Gesetz Freiheit, daß die Strafe Versöhnung sei, ebenso wie es immermehr die Strafanstalten vom Wesen der Grausamkeit und von einer das Leben zur Abschreckung verbrauchenden Ungerechtigkeit befreiet. Das Princip einer Sündenvergebung, welche die Sünde selbst bestehen läßt, ist nicht christlich. Der Begriff der Strafe aber ist der Begriff des in der Identität der erlittenen Verläugnung hergestellten Rechts. Vorsätzlicher Mord kann entweder nicht oder nur mit dem Tode bestraft werden. Wäre die leibliche Selbsterhaltung ein ganz unbedingtes Gut und das absolute Recht der Persönlichkeit, so könnte freilich kein Vernunftrecht der Todesstrafe, wäre die zeitliche Lebensverlängerung das ausschließliche und genugsame Mittel der Bekehrung, kein christliches Recht derselben bestehen. Weder das eine noch das andre findet Statt. Die Besserung kann den Mörder nicht erreichen, der nicht seine Todesschuld erkennt, und der nicht in das göttliche Verhängniß der Strafe sich ergiebt. Erkennt er sie nicht, so besteht das Verhängniß doch; Gottes Gesetz vollziehet sich dennoch an ihm, und Gottes Erbarmung ist nicht an die zeitliche Schranke des Daseins mit dem Uebelthäter gebunden. Auch der unfrei erlittene Tod ist in gewissem Grade befreiend und entsündigend. Diese gegen den Verfasser des Votums der Kirche gegen die Todesstrafe, gegen Schleiermacher, Groh-

mann u. A. gerichtete Auffassung stimmt vorzüglich mit Daubs Abhandl. von der Todesstrafe (Daubs Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit ꝛc. herausgegeben von Dr. J. E. Kröger. Altona, 1834. S. 218) überein.

§. 174. Achtung des Geschlechts.

Die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft tritt in dem Gebiete der mittelbaren Persönlichkeit zunächst in dem natürlichen Geschlechtsunterschiede hervor. Mann und Weib sollen sich zu einem gemeinsamen Leben geistig und leiblich ergänzen 1 Mos. 2, 18. 21–25. Matth. 19, 4., und die natürliche Erhaltung der Gattung soll unter dem Einflusse der Zuneigung und der hingebenden Liebe stehen. Die einzige Art, sich gegen alle in den Geschlechtstrieb und das Geschlechtsverhältniß gelegte Zwecke schuldlos zu verhalten, ist demnach die Ehelichkeit des Lebens, welche in der Ehe und außer derselben, also auch im jungfräulichen und Wittwenstande statt findet, und überall darin besteht, daß die Schaam oder das angeborne Schutzmittel der Persönlichkeit gegen den zerstörenden Egoismus des Triebes in Gedanken, Worten und Werken treu gewahrt, den Bedingungen wahrer Ehe alle Befriedigung desselben unterworfen, und die wirkliche ebenso sehr von denen, die sie ausschließt, als von denen, die sie einschließt, in allen ihren Rechten und Bestimmungen unverletzt gehalten werde. Unzucht und Blutschande *), Hurerei und Ehebruch sind demnach dem christlichen Leben ebenso zuwider Ephes. 5, 3. 1 Thess. 4, 4. 1 Cor. 5, 1. Hebr. 13, 4. als eine Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit, welche entweder als solche sich höhere Gottgefälligkeit zuschreibt oder auf bloßer Willkühr und Lust zur Unabhängigkeit beruhet, 1 Tim. 2, 15. 4, 3.

*) Der wesentliche Grund der 3 Mos. 18. und 20. verbotnen Ehe zwischen Blutsverwandten ist vom Gesetzgeber selbst deutlich angezeigt: diejenigen, welche schon vermöge des voneinander oder miteinander Abstammens eigenthümliche Naturgaben der uneigen-

nützigen Liebe, und besondre Arten des menschlichen Gemeingefühls in sich tragen und zu pflegen haben, können durch die eheliche Verbindung an diesem Besitze nicht gewinnen, sondern nur verlieren; die eheliche Liebe kann das nicht zerstören oder verwirren sollen, worauf sie sich zurückbeziehet und was sie wieder hervorbringen und fortpflanzen will. So läßt sich der horror naturalis nicht allein ehren, sondern auch verstehen, und man muß nach diesem Verständniß theils wegen der Sophismen des fleischlichen Verstandes, der auf Beispiele der Perser, Aegypter, Athenienser sich obenein beruft, theils wegen der Modificationen, denen das Eheverbot in der Verwandtschaft in Bezug auf seine weitere Ausdehnung nach Orts- und Zeitumständen unterworfen ist, geflissentlich streben.

§. 175. Achtung der Freiheit.

Der christliche Beruf zur Knechtschaft des Herrn und zur Freiheit in der Liebe bestätigt ebensowohl den ursprünglichen Anspruch des Menschen auf einen Antheil an der gemeinsamen äußern Freiheit als er sich mit allen den Beschränkungen derselben verträgt, welche die Gemeinschaft des Hauses und Staates bilden und ebendeshalb wahre Erweiterungen und Befestigungen jedes individuellen Rechtes sind. Demnach wird sich jede Leistung und jede Forderung der Menschenanbetung, jeder Raub oder Verkauf der Person und der Fähigkeit, jede Unterjochung und jeder Aufruhr als das Unheilige vom christlichen Leben ausscheiden, und dieses dahin wirken, daß der gesetzliche Zustand theils, wo er fehlt, hervorgerufen theils selbst geliebt theils ergänzt werde durch die Liebe. Ephes. 6, 8. 9. Gal. 3, 28. Philem. 17. 1 Cor. 7, 20—24. —

§. 176. Achtung des guten Namens.

Die Pflicht zur Ehre Gottes in Christo zu leben 1 Cor. 6, 20. 1 Petr. 4, 11. und die Schmach des Herrn zu theilen Matth. 10, 33. 1 Cor. 4, 13. entwurzelt in dem Gemüthe, in dem sie lebt, jeden fleischlichen und weltlichen Ehrgeiz durch

dieselben Kräfte, welche den Sinn für persönlichen Werth schärfen und die Achtung des guten Namens bestärken. Dasselbe Gefühl, welches den Christen im Hinblick auf den Herrn über sein Glück und über sein Verdienst, über seinen Stand und Rang beschämt, nöthigt ihn in der Erinnerung an die kaum überwundne Selbstverachtung jedem auch dem verworfensten Mitmenschen das verklärte Bild der versöhnten Menschheit zu leihen, und ihm, so viel an ihm ist, den verschuldetsten Verlust der Achtung der Welt, soweit es zur Aufrichtung des Versöhnungsgefühls gereichen kann, durch vertretende Liebe zu ersetzen Luc. 7, 37—50. Joh. 8, 10. 11. 2 Cor. 2, 10. 11. Und dasselbe Gefühl, welches den Christen in die Nothwendigkeit versetzt des Herrn Ehre allein zu suchen, treibt ihn zu neidloser Anerkennung jedes fremden Werthes, Verdienstes und Amtes, befähigt ihn dasselbe in seiner wahren Bedeutung anzuschauen Röm. 12, 3. 1 Cor. 12, 22. erleichtert ihm die Steuer der Ehrerbietung Allen nach Recht und Maaß darzubringen 1 Petr. 2, 17., nöthigt ihn den Vortheil, in dem Gewissen der Brüder geoffenbart zu sein und in ihrer Achtung zu stehen, zu erkennen 2 Cor. 5, 11. und doch mäßig anzuschlagen 1 Cor. 4, 3., verpflichtet ihn endlich, jedem die sittliche Ehre, die ihm als das frei und unsicher ausstehende Capital so gefährdet ist, um so gewissenhafter und liebevoller gegen Verläumdung und Verrath sichern zu helfen, jemehr sie die Grundlage nicht nur des zeitlichen Wohlstandes sondern auch der Wirksamkeit für das Reich Gottes in dieser Welt und eine wichtige Stütze der Selbstbeherrschung und des Seelenheils abgiebt.

§. 177. Achtung des Eigenthums.

Unsre natürliche Gleichheit in der Armuth und im Reichthume 1 Tim. 6, 7. hebt ebenso wenig als die geistliche eine irdische Bestimmung des Menschen auf, Eigenthum zu erben oder zu erwerben, es nach Gottes Willen und mit Rechenschaft

vor Gott zu verwalten. Denn auch die Gemeinschaft der Güter in der Kirche von Jerusalem sollte und konnte nur theils für den ersten Anfang gelten theils ein Merkmal und Zeichen des Geistes sein, in welchem der ungleiche Besitz für alle Zeiten und Orte christlichen Gemeinlebens angesehn und behandelt werden sollte AG. 2, 44. Luc. 16, 9. Unwiderrufliche Einrichtungen Gottes bringen die Ungleichheit immer wieder hervor, wo sie künstlich aufgehoben sein sollte, und dieß offenbar ebenso wohl zur Bildung der Menschen in der Gerechtigkeit als zur Verherrlichung Christi im Geben und Empfangen AG. 20, 35. 2 Cor. 9, 7. und zur Uebung im Darben und Haben. Also, daß jeder wirkliche und rechtliche Bestand des Eigenthums das Ansehn einer vorsehungsvollen, göttlichen Verfügung erhält, gesetzt auch daß mancher mit der Fülle seiner Güter, die er weder weltlich noch göttlich klug zu verwalten weiß, auf besondre Weise gestraft sein sollte. Mit dieser letztern Wahrheit ist nicht nur des Verschwenders sondern auch des Geizigen Unfähigkeit zur Achtung des Eigenthums bereits angedeutet *). Da sie, was am Eigenthume Gottes ist und der Brüder, gar nicht fassen, und im Grunde mit ganz gleicher Lüsterrheit den Genuß oder die Genußmittel zu Gott machen: so schlägt ihnen die Hochachtung der irdischen Güter zu wahrer Verachtung und Verletzung des Eigenthums aus. Denn die Selbstverletzung des Geizigen und des Prassers kann nicht ohne gröbere oder feinere Diebs-Sünden gedacht werden, und die Kraft des göttlichen Verbotes, du sollst nicht stehlen, muß nach Ephes. 4, 28. 1 Cor. 6, 8. 2 Thess. 3, 6—12. bis dahin wirken, daß sich der Christ von allen Gewöhnungen und Werken des parasitischen, bettlerischen Lebens oder der Müßiggängerei ebensowohl wie von den Sünden der Verwahrlosung, Veruntreuung und Uebervortheilung reinige.

*) Hamann an Jacobi (1785.): „Die Zeit zu sammeln und zu zerstreuen gehört auch zu Gottes Geheimnissen, und vielleicht zu eines jeden Beruf. Das schlimmste ist nur, daß mit Verschwen-

dung immer Geiz unvermeidlich ist und man also mit zwei Feinden zu kämpfen hat.

β. Vom tugendhaften Leben.

§. 178. Allgemeiner Begriff.

Die positive Seite der Gerechtigkeit zum Himmelreich besteht darin, daß der Christ theils in dem Ganzen seiner Lebensentwickelung theils in seinen Leistungen die Liebe Christi immer vollkommner nachahmt, und dadurch dem trägen Eigenwillen entgegen zur Verwirklichung des Himmelreichs oder des durch den Schöpfer und Erlöser in der Anlage gegebnen Guten das Seinige beiträgt. Unschuld besteht mehr in der Erhaltung, Tugend mehr in der Vervollkommnung alles dessen, was für das ebenbildliche Wesen bedingten oder unbedingten Werth hat. Es ist daher hier auch nicht mehr von der Selbsterhaltung, sondern von der Bildung, und in Ansehung des Nächsten nicht mehr von der Gerechtigkeit (iustitia), sondern von der Billigkeit oder vom liebevollen Verhalten in Bezug auf den möglichen oder wirklichen Streit, und von der Güte oder vom liebevollen Verhalten in Bezug auf die bedürftige Menschheit die Rede *).

*) S. in Bezug auf diese Eintheilung Sailers Moral. II. S. 179. und Herbart Einl. in die philos. Wiss. Ausg. 2. S. 90.

§. 179. Bildung.

(Selbstliebe als Selbstvervollkommnung.)

Um sich zu einem immer vollkommnern Abbilde und Werkzeuge der Liebe des Herrn auszubilden arbeitet der Geheiligte nicht nur an seiner täglichen Wiedererweckung im innersten Leben, sondern auch daran, daß seine ganze Lebensweise in Gemäßheit seines allgemeinen und besondern irdischen Berufs (1 Tim. 1, 18. 4, 12—16. 6, 11. 2 Tim. 1, 6. 2, 3. 22.

4, 5.) erbaulich oder reizend zur Besserung Röm. 15, 2. Hebr. 10, 24. und deshalb rein und ebenmäßig werde. Für die christliche Bildung ist keine Anlage der Natur gleichgültig Phil. 4, 8. 9., sie sei besonderes Talent oder allgemeinmenschliches, aber nur durch Unterordnung der Bildungszwecke kann das Uebel der Verbildung des Ganzen verhütet werden.

§. 180. Billigkeit.

(Nächstenliebe in Bezug auf Streit.)

Die gebildete Liebe setzt den Christen in den Stand nicht allein Gutes zu thun, sondern auch das Uebel vor und nachher zu erleiden und das Böse mit Gutem zu überwinden, Röm. 12, 21. Nur irrthümlicher Weise wird der Satz, Streit muß sein, auf Luc. 12, 51. und ähnliche Sprüche gegründet, gleich als ob hier nicht von unvermeidlichen Erfolgen vielmehr als von einem sittlichen Sollen geredet wäre. Wettstreit im Guten und in dem unversöhnlichen Kampfe gegen den unsichtbaren Feind Ephes. 6, 12. 2 Cor. 6, 15. soll allerdings sein, und ebendeshalb aller andre Streit auf dem Grunde der voraus kraft des Todes Christi getödteten Feindschaft und bestehenden Versöhnung theils verhütet theils mit Versöhnlichkeit geführt werden. Die allgemeine Tugend, die sich auf den Streit bezieht, mag Friedfertigkeit Matth. 5, 9. Röm. 12, 18. oder sonstwie heißen, sie faßt immer beide Erfordernisse in sich. Erstlich dieß, daß wir uns ein gutes Vernehmen zum Zwecke machen aus Gründen der Liebe und nicht der Lust, deshalb aber in Aufmerksamkeit auf das, was des Andern ist, als wäre es das unsre Phil. 2, 4. 5. verharren, und von dem Eignen nachgeben, soweit es nicht zur Stärkung der Bosheit sondern zur erwecklichen Beschämung Röm. 12, 20. gereichen kann, also nicht der Heiligkeit der Sache, die den Grund selbst aller Einigkeit und aller Verzeihung hergiebt, sondern nur uns etwas vergeben. Dann aber dieses, daß wir dem Hasse und der Rache

als dem, was schlechthin gottwidrig und Antheil des Teufels ist, abgestorben, und den Zorn von der Sünde scheidend Ephes. 4, 26. den nothwendigen Streit mit den Waffen der Wahrheit und der Liebe, von dem Rückhalte des göttlichen Friedens aus, nie ohne Mißtrauen gegen uns und nie ohne Zutrauen zum Gegner, und mit unendlicher Bereitschaft zu verzeihen Matth. 18, 21. zu führen wissen.

§. 181. Güte.

(Nächstenliebe in Bezug auf Bedürfniß.)

Da wir der Gemeinschaft des Erlösers ein neues Selbstgefühl verdanken, welches wesentlich ein Mitgefühl mit den erlösten oder erlösbaren Brüdern ist, so machen wir nach dem Vorbilde Christi Matth. 25, 42—46. alle wahren Bedürfnisse des Mitmenschen, die leiblichen nicht ausgeschlossen, durch die Liebe zu den unsrigen. Dieß ist die 2 Petr. 1, 7. von der Philadelphie unterschiedne Menschenliebe, welche an den Armen und Kranken, Hungrigen und Entblößten, Verlaßnen oder Verfolgten, Gefangnen und Verdammten, sie seien es schuldig oder unschuldig, und selbst an den Todten in Bezug auf ihre leiblichen und geistigen Ueberreste in der Wahrheit und Ausdehnung theilnimmt, daß sie auch in den Reichen, Freien, Gesunden das Bedürfnißvolle nicht verkennt, und zugleich alle diese Bedürfnisse in ihrem geistlichen Sinne und Dasein wahrnimmt.

§. 182. Fortsetzung.

Diese Philanthropie, sofern sie aus dem Glauben kommt, ist nie eine müßige Empfindsamkeit 1 Joh. 3, 18. Jac. 2, 16., selbst dann nicht, wann sie aus Mangel an Rath und Mitteln im Troste des göttlichen Wortes und in der Fürbitte Jac. 5, 13—18. die einzige Hülfe sucht und leistet. Ja der Dienst des guten Wortes faßt zuweilen ein reineres und größeres Maaß der Liebe in sich als der Dienst des guten Werkes. Ihr

steht aber immer am nächsten, wer in ihrem Bereiche am schwersten gehemmt ist durch Leiden und von der Linie gemeinsamen Fortschreitens in dem, was der menschlichen Bestimmung gebühret, am weitesten zurückgestoßen ist. Im übrigen entscheiden die näheren Verhältnisse der Natur, des Vertrags, der Freundschaft und des Berufs, wie Kraft, Zeit und Mittel zu vertheilen seien. Vergl. Luc. 10, 36. ff. mit Gal. 6, 10. Denn die Unwürdigkeit des Bedürftigen entscheidet nicht über das Maaß der Theilnahme, welches ihm die Liebe widmen soll, sondern über die Art. Ihr Wesen ist das Zuvorkommende und Uneigennützige Matth. 5, 46. Wenn wir aber auf ihre Werke sehen, so steigt sie von der allgemeinen Aufmerksamkeit auf das, was des Andern ist, und von der im Kleinen treuen Dienstfertigkeit, nicht allein bis zu der entbehrenden, sparenden Mildthätigkeit, sondern auch bis zum Wagniß alles Eignen zur Rettung des Nächsten auf 1 Joh. 3, 16. Dabei ist die Menschenliebe nicht nur gerecht und raubt nicht, um zu geben, sondern auch weise, und groß in Begrenzung, Bestimmung der Wohlthaten Marc. 7, 27. AG. 3, 6. Die erste Grenze wird durch die Unterordnung der einzelnen leiblichen Bedürfnisse unter einander, die andre durch die Unterordnung des leiblichen unter das geistliche, die dritte durch gerechte Rücksicht auf eine Mehrheit von Dienstpflichten, die vorhanden ist, gezogen.

§. 183. Beschluß.

Wenn nun jegliches Wohlthun ein Uebelthun wird, sobald es allein auf das Fleisch säet oder auf Kosten des geistlichen Wohlseins sich erweitert, so giebt es auch eine Fülle von Wohlthaten und Diensten, welche unmittelbarer auf die leidende Seele, auf die geistliche Krankheit oder Bedürftigkeit gerichtet sind. Der Christ ist in allen Verhältnissen ein berufener Seelsorger und ebenso verpflichtet Erziehung zu geben als anzunehmen 1 Thess. 4, 18. 5, 11. 14. Col. 3, 16. Ephes. 4, 16. Namentlich dringet ihn die Liebe Christi seinen Nächsten zu belehren,

zu züchtigen, zu betrüben 2 Cor. 7, 8. ff. zu ermuntern und zu trösten, auch den tiefer gesunknen Mitmenschen so aufzurichten und anzunehmen, wie es zur Belebung seiner Ehr- und Rettungs-Gefühle erforderlich ist Luc. 7, 37. Cap. 15. Joh. 8, 11., die Gebrechlichkeit schwacher Gewissen zu tragen Röm. 14, 15. Matth. 12, 20. und überall durch Selbstbeherrschung und Heiligung, durch Vorsicht und Treue solche Werke zu zeigen, welche zum Preise des himmlischen Vaters reizen Matth. 5, 14—16. 1 Petr. 3, 1. und zur Besserung gefällig werden Röm. 15, 2. Insonderheit wird sich der christliche Belehrungs- und Bekehrungseifer nicht allein daran erkennen lassen, daß er uns der Schaam über das Evangelium, welches für Thorheit oder Aergerniß gilt, überhebt Röm. 1, 16. und Muth giebt Rechenschaft zu geben denen, die Grund fordern der Hoffnung, die in uns ist, 1 Petr. 3, 15., sondern auch daran, daß wir ihn nicht weniger an den nahen Angehörigen üben wie an den Entfernten, daß wir die wesentlichen Stücke höher und anders stellen als die untergeordneten 1 Tim. 6, 3. 4. 20., die persönliche Ueberzeugung und Glaubensfähigkeit ehren, weil sie stets im Irrthume mit der Wahrheit verwickelt ist, uns in die Stelle und den Gedankengang der Irrenden zu versetzen suchen 1 Cor. 9, 20. die Wahrheit nicht durch leidenschaftliche, zudringliche Aeußerungen dem Ekel und der niedertretenden Gehässigkeit preisgeben Matth. 7, 6., und überall nicht so verfahren, als könnten oder wollten wir aus eigner Macht oder durch das uns beiwohnende Maaß der Gnade allein irgend eine Ueberzeugung zum Glauben und irgend eine Bekehrung fertig bringen.

§. 184. Gemeinsinn.

Alles pflichtmäßige und tugendhafte an der Nächstenliebe wiederholt sich in dem Verhältnisse des Christen zur Gemeinschaft, indem ihm zugemuthet werden kann, daß er von dem Mittelpunkte der eigenthümlichen Bruderliebe (φιλαδελφία Hebr.

13, 1. 2 Petr. 1, 7. Joh. 13, 34.) aus sein geheiligtes Mitgefühl nicht allein in die natürliche Gemeinschaft des Hauses zurückbringe, sondern auch bis zur wahren Volksliebe und Weltbürgerlichkeit (ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων 1 Tim. 2, 1.) zu erweitern im Stande und für jede dazu veranlassende Erregung empfänglich sei. Denn die Anhänglichkeit an Heimath und Vaterland wird zwar durch die christliche Bildung nicht vermindert, sondern zur besonnenen Beharrlichkeit erhoben und durch Genügsamkeit und Treue unterstützt, allein eben indem sie die leidenschaftlichen und eigennützigen Elemente des Particularismus abthut, wird sie zugleich eine gerechte und freie Theilnahme an allen den eigenthümlichen Gaben und Bedürfnissen, die die Natur und Gnade in nachbarlichen Ständen, Gemeinden, Völkern angepflanzt oder angeregt haben mag. In dieser Theilnahme besteht Einheit des Mannichfaltigen durch eine solche Unterordnung, kraft welcher theils das edlere, theils das nähere, theils das allgemeinere von geselligen Zwecken und Gütern in Fällen der Entschließung den Ausschlag giebt. Wenn aber auch der Grundsatz, nach welchem Caiphas (Joh. 11, 49—52.), der übrigens zugleich mehr sagt als er will, das Werthverhältniß zwischen einem Bürger und dem Volksbesten bestimmt, sehr heidnisch aussieht: so offenbart sich der Gemeinsinn des Christen doch allerdings nicht allein in der Wahl des Berufs, sondern auch in der ganzen Ansicht desselben, nicht allein in der mühseligen Bildung für die Berufspflichten sondern auch in der aufopferungsvollen Verwaltung, nicht allein im Sterben sondern auch im Leben für den Beruf, nicht allein in ungemeinen Leistungen oder Erduldungen für den Gemeinzweck, sondern auch in dem täglichen rücksichtsvollen Verhalten gegen das Gemeinwesen und gegen die einzelnen Theile desselben.

Anmerk. Bisher ist das christliche Leben noch nicht im Verhältniß des Christen zum Christen als solchem, auch noch nicht in den durch Natur und Gnade gemeinsam bestimmten Pflichtverhältnissen

des irdischen Zustandes betrachtet worden; eine Betrachtung, welche das Dasein der christlichen Kirche und die Anerkennung ihrer Beschaffenheit voraussetzt.

Drittes Hauptstück.

Von der Gemeinschaft im Heile.

---

§. 185. Gemeinsamkeit des Heils.

Ebenso wie die menschliche Bestimmung (§. 91.) schon ursprünglich eine Bestimmung zur Gemeinschaft ist, kann auch die Erlösung jedem nur als eine gemeinsame zu theil werden, und obgleich der Christ in einem eigenthümlichen und unmittelbaren Verhältnisse zum Vater im Himmel steht, in welches er durch den Sohn im heiligen Geiste versetzt ist, so ist der Geist doch ein Gemeinde-Geist, durch den er zugleich mit dem ganzen Leibe des Herrn eigenthümlich verbunden wird. Vergl. Joh. 14, 23. mit Joh. 17, 21. 22. Ephes. 4, 4. 1 Cor. 12, 4. 13. Diese Zusammengehörigkeit oder Verbindung beruhet aber nicht in der bloßen Identität des Zustandes oder der innern Bestimmtheit, noch in der bloßen Identität der Sitte und des Bekenntnisses, sondern sie besteht zugleich in einer wirksamen Gegenseitigkeit und ist mit unermeßlicher Mannichfaltigkeit der Gaben und christlichen Bildungsstufen vereinbar. Ephes. 4, 7—16. 1 Cor. 12.

§. 186. Kirche.

Diese Gemeinschaft der durch Christum berufenen und geheiligten Menschen heißt, sofern sie sich an die Gemeinde des vorbildlichen Volkes als deren geistliche Entwickelung und Verwirklichung anschließt, die Gemeinde Gottes (עֵדָה) 1 Cor. 1, 2., die berufne Volksversammlung Gottes in dieser Welt und in

Bezug auf ihre gemeinsamen Handlungen in der Gegenwart des Herrn sowohl als auf ihren fortwährenden Bau die Kirche *). In einer Hinsicht ist sie das beständige Erzeugniß Tit. 2, 14. in einer andern das beständige Mittel der erlösenden Thätigkeit des erhöheten Erlösers, und niemand kann in Christo sein und leben ohne daß er irgendwie durch Lebensthätigkeit der Kirche dazu gekommen und zugleich zu einer Wirksamkeit für dieselbe und in derselben geführt worden wäre.

*) Kirche ist das Herrnhaus, und τὸ κυριακὸν den Namen der Basiliken, ἀνάκτορον, ἀνάκειον, wie die heidnischen Tempel auch genannt wurden, nachgebildet. In dem 13 Kanon Concil. Neocaes. heißt τὸ κυριακὸν τῆς πόλεως die Stadtkirche. Auch בֵּית־יְהוָה ist Amos 8, 3. Tempel und Palast zugleich und entspricht also dem Worte Basilika. Ekklesia heißt bei den Griechen die Volksversammlung zum Unterschiede von der Senatsversammlung (σύγκλητος); die Alexandriner brauchen es nebst συναγωγὴ zur Uebersetzung von קְהִל, קְהִלָה; die Christen aber zogen den Ausdruck Ekklesia dem der Synagoge (Jac. 2, 2. Hebr. 10, 25.) schon der Unterscheidung wegen, und weil er vom Völker-Apostel vorzugsweise gebraucht worden war, je länger je mehr vor.

§. 187. Innre und äußre Kirche.

Die Kirche ist zuerst und ehe sie etwas anders ist die Gemeinde der Geheiligten und insofern selbst ein Gegenstand des Glaubens Ephes. 1, 22. Hebr. 12, 22. nicht allein deshalb, weil das unsichtbare Haupt nebst der Gemeinde der Vollendeten mit zu ihr gehört, sondern auch deshalb, weil sie in Bezug auf ihren persönlichen Bestand und auf die wesentliche Wirksamkeit und Bildung ihrer Glieder ein verborgnes Leben lebt, welchem ihr offenbares Leben nie ganz gleich sein oder entsprechen kann.

Anmerk. Eine religiöse Gemeine entspricht der Idee nur in dem Maaße, als sie ihre Bestimmtheit schon inne und als Geist an sich hat, und nicht einem bloß Aeußerlichen sich nachbildet, oder an einem bloß dargestellten Geiste sich übet. Wenn man einwendet,

die positive Religion müsse doch immer ihrer Gemeine von Außen erst dargestellt und eingeübt werden, und die schlechthin positive oder die wahre, geoffenbarte, die durch natürliche Religiosität nicht vermittelt sei, vor allen andern; sodaß demnach die christliche Kirche vor Allem als die hörende, lernende, bekennende, sakramentfeiernde, und dazu kirchenregimentlich organisirte, also äußerliche, sichtbare Versammlung gedacht werde: so antworten wir, die alttestamentliche Offenbarung und Stiftung muß allerdings der neutestamentlichen vorangehen, allein diese ist nicht wie jene — eine gesetzliche, ist nicht etwa das nur ökumenisirte Cultus-, Sitten- und Hausgesetz Gottes. Das N. T. ist die Theokratie des Geistes und hat, wenn Hierarchie und Aristokratie, geistlichen Clerus zunächst. Diese innere Theokratie ist nun allerdings auch von Außen her vermittelt, durch den geschichtlichen Christus und das Wort. Das Vermittelnde aber ist nicht Cultus und Gesetz, sondern — Lehre, Evangelium, Leben; die innere Theokratie wird durch Nomothesie nicht, sondern durch Theodidaskalie hervorgebracht. Folglich ist das Medium selbst schon geistig, freilassend, erweckend und nicht sinnlich bestimmend und drastisch übend. Dazu kommt nun aber, daß die Kirche während der Bergpredigt Jesu oder während seines Rufens und Einladens noch nicht, sondern erst am Pfingstfeste nach der Entfernung und Verklärung des Herrn — da und in die Wirklichkeit getreten ist. Erst muß das apostolische und christliche Bewußtsein bis zur Vollendung ausgebildet sein, ehe die Kirche Christi da sein kann; in diesem ersten Momente ihres Daseins ist sie aber eben auch zuerst und ehe sie etwas andres ist eine Gemeine der Geheiligten, der Gläubigen. Vergl. m. Protestantische Beantwortung der Symbolik Möhlers, Hamb. 1835. Fünfter Art. von der Kirche. S. 192—217. u. Protest. Theses Nr. 34—42.

§. 188. Einheit und Mehrheit.

Demungeachtet ist die Kirche des Herrn nicht schlechthin innerlich oder unsichtbar, noch schlechthin nur wahr in ihrer Unsichtbarkeit. Sondern mit ihrer Lebensthätigkeit ist in zweifacher Hinsicht ein Aeußerlichwerden nothwendig verbunden. Erstlich insofern, als der dem Glauben angeborne Aeußerungs- und Bekenntniß-Trieb für die gegenseitige Einwirkung der

Christen nothwendig auch äußere Vermittelungen herbeiführt; und dann insofern, als ihre Gemeinschaft als solche auf die Welt einwirken will und folglich sich auch darstellen muß 2 Cor. 4, 13. Röm. 10, 7—15. Dieses Aeußerlichwerden seiner Kirche hat der Herr selbst nicht nur vorgesehn, sondern zugleich in verheißenden Geboten Matth. 18, 15—20. gestiftet. Denn ist es anerkannt, daß die fortwährende Predigt des Evangeliums und das gemeinsame Gebet, daß die Vollziehungen der Taufe und des Herrnmahls, und daß die Ausübung der brüderlichen Zucht und des Schlüssel-Amtes theils seine Stiftungen theils die begründenden und erhaltenden Lebensverrichtungen der Kirche sind, so ist er auch nicht bloß Stifter des Reiches Gottes, sondern zugleich der Kirche. Keine aber von diesen Handlungen der Gemeinschaft hat er anders als in Voraussetzung des schon vorhandnen Geistes des Glaubens und der Liebe geboten, keine als neuer liturgischer Gesetzgeber, keine so, daß überhaupt irgendwo und wann durch die Ausübung aller dieser Handlungen erst diejenige Bestimmtheit des Gemeindelebens, die seine Kirche ist, hervorgerufen und bewirkt werden sollte, gleich als ob der Glaube ebenso wie er aus dem Wort Gottes kommen muß, auch erst mit dem Ganzen eines kirchlichen Verbandes und Verhältnisses, wie es in organisirten Gemeinden besteht, kommen und mit diesem erst die wahre Kirche dastehen könnte. Vielmehr ist die äußerlich gewordne Kirche der innerlichen in mehreren Hinsichten ungleich. Denn die letztere ist nothwendig in jedem Augenblicke eine Einige (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, σῶμα Χριστοῦ), die erstere aber nur mittels der letztern, sonst eine Mehrheit, πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἁγίων, eine Mehrheit, deren einzelne Theile zwar auch nach äußerlichem Verbande streben mögen und gewissermaaßen müssen, aber dadurch, daß sie den Zeit- und Ortsumständen nach diesen Verband entweder noch nicht erreicht oder wieder verloren haben, von wesentlichen Eigenschaften der Kirche Christi nichts verlieren. Ebenso wenig sind die Stände, Stufen und Arten der Kirchlichkeit in beiden Ver-

hältnissen gleich. Mancher behauptet in der wahrhaftigen Kirche, die eine Einige ist, eine hohe Würde, und ist in der Gemeinde von Ephesus oder Thessalonich, mit der ihn sein Wohnen in Verbindung setzt, allen namhaftern Aemtern untergeordnet. Mancher findet kaum in den Vorhöfen der wahrhaftigen Einigen Kirche einen Platz, und nimmt in der Christen-Gemeinschaft eine hohe Stelle ein, die in der Mehrheit oder bloß erkünstelten Einheit existirt. Demungeachtet können doch auch die verschiedenen Kirchen ihren Zusammenhang mit der Einen Kirche und untereinander nicht ganz verläugnen, und geben ihn in dem Maaße zu erkennen, als sie sich auf die Urerscheinung des Christenthums zurückbeziehen, auf dem Grunde der Apostel und Propheten Ephes. 2, 20. sich erbauen und an den Einsetzungen Christi festhalten.

Anmerk. 1. Es ist nicht unbedeutend, daß die neuere Theologie, ebenso die supernaturalistische wie die rationalistische, größtentheils sich von der Entwickelung des Begriffs der Kirche Christi losgesagt hat, welche in allen symbolischen Büchern der Protestanten vorgezeichnet war. Selbst Reinhard, Döderlein und Storr gehen von der Gesammtheit der Bekenner aus, und bringen hinterher den Unterschied der allgemeinen und particularen, der wahren und falschen, der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in Erwähnung. Wie mögen sie wohl dazu gekommen sein? Wenn die Kirche als die Gesammtheit der Bekenner eine Stelle in der Glaubens- und Sittenlehre haben soll, so setzt dieß doch voraus, daß alle, die den Namen Christi mit irgend einem Maaße von Wahrheit und Freiheit bekennen, auch in irgend eine Gemeinschaft des Herrn hineingedacht, irgendwie als seine Glieder angesehn werden sollen. Sonst hat dieser sogenannte historische Begriff von der Kirche für den Glauben gar keinen Werth. Er fängt vielmehr an den Glauben zu zerstören, sobald er vermuthen läßt, das Christenthum sei erst ein Bekenntniß, um nachmals ein Glaube und eine Liebe zu werden, oder das Christenthum sei nur Gemeinschaft sofern es Bekenntniß, Cultus und socialer Organismus sei. Alles völlige Ausschweifungen aus dem Gebiete der biblischen und protestantischen Lehre, und von der schlimmsten Bedeutung.

Nimmt man dagegen an dem Begriffe „Gesammtheit der Bekenner" jenes soeben bezeichnete religiöse und sittliche Interesse, so hat dieses doch entweder nur am Indifferentism seine Haltung, oder daran seinen bessern Grund, daß der Begriff der Gemeinde der Heiligen (Gläubigen) vorher schon erkannt und dadurch ein innerer Beziehungspunkt für alle Erscheinungen des Christenthums schon ausgefunden worden ist. Dagegen behaupten nun manche, die congregatio sanctorum im Sinne Melanchthons, Luthers und der ganzen Reformation, nämlich societas vere credentium (wofür sie vere emendatorum zu setzen belieben), societas ejusdem evangelii et ejusdem spiritus s., qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat, sei ein philosophischer Begriff, oder eine Idee der Kirche. Dieser Begriff ist aber der allerrealste, den es geben kann; und glücklicherweise hat die Theologie, die man die mystische zu nennen angefangen, ihn wieder in sein ursprüngliches, unverjährbares Recht eingesetzt. S. Schleiermacher, Glaubensl. II. und Marheineke, die Grundlehren der christlichen Dogmatik. Ausg. 1. S. 455. „Ihrer absoluten Idee nach ist die Kirche die Gemeinschaft der durch den Glauben Geheiligten. Man ist in der Kirche nur in dem Maaße, als man dieses ist. Der Unreine und Glaubenslose ist nicht ein Mitglied der Kirche (oder doch membrum mortuum). — Ohne diese Idee von der Kirche ist es nicht möglich, zu einzelnen Begriffen von ihr recht zu gelangen, denn diese geben nur an, was mehr oder weniger von der Idee realisirt ist im Leben des Menschen, und stellen weniger das Ziel alles Strebens, als vielmehr nur einzelne erreichte Momente und Zustände des Lebens in ihr, oder Verhältnisse der Welt zu ihr dar." NB. eine Idee ist bei Marheineke ein ganz andres Ding als z. B. bei Wegscheider.

Anmerk. 2. Der Anstoß, den protestantische Dogmatiker z. B. Döderlein und Ammon, zuweilen gemeinsam mit den Römisch-katholischen an dem Begriffe einer unsichtbaren Kirche Christi nehmen, liegt darin, daß sie den Gegensatz des Innern und Aeußern absolut und nicht, wie es geschehen sollte, beziehungsweise fassen. So wie jeder wahre Christ Zeichen und Aeußerungen vom wahren Christenthume giebt und in alle seine Bezeigungen einmischt, so kann sich auch die innerlich geheiligte Gemeinde nirgends unbezeugt lassen, weder in den Sitten (mores christiani) noch in der Sitte (mos christianus); sie muß immer in die Welt hinein

bekennen und predigen, ebenso wie nach dem Zusammenhange ihrer Glieder auch in der Welt streben, ja sie ist die einzige lebendige und beständige Ursache von allem Sichtbarwerden der Kirche: allein sie kommt niemals mit ihrer Aeußerung und Darstellung so zu Stande, daß sie sich nicht von der letzteren genau unterscheiden müßte. Sie kann nie ganz dieselbe Ausdehnung oder Beschränkung, nie ganz dieselben Mitglieder, Stufen, Lebensverrichtungen und Gesetze anerkennen, welche der sichtbaren eigen geworden sind. Das verhältnißmäßig unsichtbare an der Kirche Christi drückt z. B. Luther catech. maj. art. 3. aus, credo in terris esse quandam sanctorum congregatiunculam et communionem, ex mere sanctis hominibus coactam, sub uno capite Christo, per Spiritum S. convocatam, in una fide, eodem sensu et sententia, multiplicibus donis exornatam, in amore tamen unanimem et per omnia concordem, sine sectis et schismatibus. Das verhältnißmäßig unsichtbare und sichtbare aber Melanchthon Apol. art. IV. Ecclesia est — *principaliter* societas fidei et Spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi. Und es streitet nicht damit, was derselbe Melanchthon Loci v. J. 1543. S. 339. gegen den Begriff einer schlechthin unsichtbaren, äußerungslosen Kirche erinnert, nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam hominum, in hac vita tamen viventium: sed oculi et mens coetum vocatorum i. e. profitentium Evangelium Dei intueantur, et sciamus oportere inter homines publice sonare evangelii vocem; obgleich Calvin den Begriff viel sicherer handhabt und sowohl die Einheit als die Verschiedenheit der ecclesia visibilis und invisibilis Institt. IV. 1. §. 7. vollständig nachweist. Vergl. auch Joh. Gerhard Aphor. XIX. de eccl. 7. 8. Proinde distinctio illa (in eccl. vis. et invis.) non introducit duas veluti distinctas ecclesias s. diversos coetus, sed coetum vocatorum *καὶ' ἄλλον καὶ ἄλλον ὑπολήψεως τρόπον*, videlicet *ἔξωθεν καὶ ἔσωθεν* considerat.

§. 189. Wahre Kirche.

Es folgt aus dem Obigen, daß mit dem Aeußerlichwerden der Kirche immer ein gewisses Unwahrwerden verbunden ist. Denn allein durch das Wort und den Geist Gottes ist die Kirche

schlechthin wahr; gehört aber zur Aeußerung in jedem Falle die Auslegung und fortgehende Predigt, so nimmt an dieser doch auch die noch übrige Fehlbarkeit und Einseitigkeit selbst der wiedergebornen Prediger mit Antheil, und die Unfehlbarkeit des entwickelten Lebens der Lehre wird also nur durch die, freilich mit dem Glauben auch immer wieder vorhandne, Gabe der διάκρισις und Geister-Prüfung 1 Joh. 4, 1. 1 Cor. 14, 29. 1 Thess. 5, 21. erhalten. Die Gabe des Geistes der Wahrheit ist ferner selbst durch die Gabe des Geistes der Liebe bedingt. Und ist zugestanden, daß nicht ordentliche Lehrer als solche die gläubigeren oder wahrern Christen in jeder Hinsicht sind, so können sie auch nicht vorzugsweise die Inhaber des Geistes der Wahrheit sein, denn Christus als Weisheit und Liebe läßt sich nicht zertrennen. Dazu kommt nun daß die jedesmalige Gemeinde der Heiligen ein Organ der berufenden Thätigkeit Christi ist, und gesetzt auch, daß sie den Stand der Katechumenen noch so vollkommen zu erhalten und abzusondern wüßte, doch die Berufenen, Unselbstständigen, Ephes. 4, 12. 13. oder Zurückfallenden und Fehlenden, um ihre nothwendige Richtung auf das Seligmachen nicht aufzugeben, in ihren eignen Umkreis aufnehmen, und bei der Unfähigkeit jedes bestehenden Kirchenregiments die Herzen zu richten, selbst die Heuchler hegen und dulden, und von den Lasterhaften 1 Cor. 5. 2 Cor. 2. leiden muß. Rotten, Aergernisse und Verunreinigungen, folglich auch theilweise Verfälschungen der Kirche sind demnach in ihrem Zusammensein mit der Welt von verhältnißmäßiger Nothwendigkeit und Nützlichkeit Matth. 13, 25. 29. 18, 7. 1 Cor. 11, 19. Demungeachtet bleibt die Einige, wahre, lebendige christliche Kirche vermöge des Wortes Gottes und der Herrschaft Christi zu allen Zeiten in dieser Welt übrig, um von Zeit zu Zeit zuzunehmen Röm. 11., nur daß sie in ihrem äußern Bestande diese Eigenschaften nur in dem Maaße besitzt als sie durch Leiden gereinigt 1 Petr. 4, 17. *) und durch Reformationen auf ihren historischen und geistlichen Ursprung zu-

rückgeführt wird. Selbst in dem schlimmen Falle, daß sie der Neubildung widerstrebt, kann ihr die Wahrheit, von der sie nirgends ganz loskommt, durch den Widerspruch, in dem sie mit sich selber steht, noch wirksam eingepflanzt bleiben.

*) Melanchthon a. a. O. p. 498. plerumque ecclesia est coetus exiguus verae doctrinae professionem retinens et sustinens varias et ingentes aerumnas, communes et peculiares.

§. 190. Predigt.

Zur begründenden Lebensverrichtung der Kirche hat der Herr die Predigt der Buße und Vergebung, die in seinem Namen ist, gemacht Luc. 24, 47. Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. Röm. 10, 14. 15., und dieses Amt der Predigt in seiner lebendigen Fortdauer bis ans Ende der Tage Marc. 13, 10. und in seinen mannichfachen Gaben und Bestimmungen Ephes. 4, 11. 1 Cor. 12, 28. selbst gestiftet, aber das ordentliche oder ausschließliche Amt der Lehre ist, sofern es zugleich auf einer menschlichen Berufung beruhet, welche von der mit der Welt zusammenseienden Gemeinde ausgehet, zwar für eine nützliche Einrichtung zu achten, zu der die Apostel selbst die Einleitung getroffen haben 1 Tim. 3. Tit. 1, 5., nur kann der Dienst am Wort, ohne den es keine Kirche und weder Begründung noch Erhaltung ihres Gemeinlebens giebt, nicht schlechthin und nicht unter allen Umständen an diese Ordnung gebunden sein.

§. 191. Unterpfändliche Bundeszeichen.

Wenn anders als durch die Kraft des göttlichen Wortes niemand in die Gemeinschaft des Herrn berufen und seines Geistes theilhaftig werden kann, so bedarf auch jeder zu seiner Begründung und Erhaltung in dieser innern Gemeinschaft die äußere der gegenseitigen Einwirkung und Anerkennung in dem Herrn. Diese selbst aber bedarf in Allen für den Einzelnen, und in jedem für alle derjenigen Siegel und Unterpfänder *), durch deren Annahme und Gewährung theils ihre Vereinigung

mit dem Herrn theils ihr Unterschied von der weltlichen und natürlichen Gemeinschaft, folglich auch eine gewisse Grenze der Vorbereiteten und Einverleibten vollzogen wird. Dazu hat der Herr die Taufe und das Nachtmahl **) eingesetzt, nicht bloß sinnbildliche aber auch nicht magische Handlungen ***), sondern solche, welche schon vermöge seiner Verabredung und Einsetzung überall, wo sie in seinem Namen vollzogen werden, und jemehr die Verwaltung seiner Einsetzung entspricht, auch das innere Verhältniß des Menschen zu ihm verändern, nach dem Maaße aber theils des persönlichen theils des Gemeinglaubens, mit dem man sie wiederholt, die Gemeinschaft seines verklärten Lebens mittheilend gewähren, und überhaupt die Pflicht der gegenseitigen eigenthümlichen Bruderliebe und christlichen Angehörigkeit vollgültig begründen.

*) Der Begriff des pignus in seinem Unterschiede vom signum ist es vorzüglich, in welchem die verschiednen protestantischen Confessionen ihre Lehren vom Sacrament vereinigen können. S. über denselben Luthers catech. maj. p. 555. ed. Rechenb. Ideo ad sacramentum accedimus, ut eiusmodi thesaurum ibi accipiamus, per quem et in quo peccatorum remissionem consequamur. Quare hoc? Ideo, quod verba illa extant et haec dant nobis. Siquidem proptera a Christo iubeor edere et bibere, ut meum sit mihique utilitatem adferat, *veluti certum pignus et arrhabo*, imo potius res ipsa, quam pro peccatis meis morti et omnibus malis ille opposuit et oppignoravit. Wird dieses gemeinsam festgehalten, dann gilt das gemeinsame mehr als die Verschiedenheit der Denkarten, deren eine die mystische Identität des geistlichen und leiblichen Empfangens, deren andre die mystische Simultaneität desselben zwifachen Actes vorzieht. Die übrigen differenten Bestimmungen sind beiderseitig fahren zu lassen, weil sie auf willkührlicher und anmaaßlicher Exegese beruhen.

**) Mit Recht bemerkt Chrysostomus zu Joh. 19, 34. (auf einen freilich zufälligen Anlaß des ἐξῆλθε ὕδωρ καὶ αἷμα) ἐξ ἀμφοτέρων (Taufe und Nachtmahl) ἡ ἐκκλησία συνέσηκε· καὶ ἴσασιν οἱ μυσαγωγούμενοι δι' ὕδατος μὲν ἀναγεννώμενοι, δι' αἵματος δὲ καὶ σαρκὸς τρεφόμενοι. Einmal ist die Zweiheit

des Sacraments in der heil. Schrift fest gegründet, namentlich auch durch die typologische Stelle 1 Cor. 10, 1—5. *καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ καὶ πάντες τὸ αὐτὸ βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον, καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον* —; dann aber durch den Begriff oder in der Natur der Sache. Denn ist das Sacrament das Zeichen und Unterpfand, das Zeichen und Mittel der Zueignung des höhern aus Christus zu schöpfenden Lebens: so lassen sich nur die beiden Momente der Geburt und der Erhaltung dieses geistlichen Lebens unterscheiden und zusammenstellen. S. m. Protest. Beantw. d. Symbol. v. Möhler S. 182 und Prot. Thes. Nr. 85.

***) Ueber den Begriff der symbolischen und allegorischen, dann der aus ihnen hervorgehenden entweder superstitiösen oder mystischen Handlungen s. m. Abhandl. über den Text und Sinn der heiligen Einsetzungs-Worte ꝛc. in Rosenmüller und Tzschirners Analecten ꝛc. Bd. IV. St. 2. S. 187—90.

§. 192. Die Taufe.

Zum Unterpfande und Siegel, daß ein Mensch in die Gemeinschaft des neuen Lebens in Christo aufgenommen werde, hat der Herr, in Gemäßheit natürlicher und prophetischer Symbolik, die Taufe eingesetzt, welche auch sonst durch sein ausdrückliches Wort Joh. 3, 5. Marc. 16, 16. durch die apostolische Ausübung AG. 2, 38. 8, 15. 16. und durch andre gelegentliche Andeutungen Ephes. 4, 5. 5, 26. Tit. 3, 5. für die bürgschaftliche Außenseite der Wiedergeburt aus dem Geist erklärt wird. Nicht die Gnade bedarf der Taufe um den Menschen zu rechtfertigen, sondern der Mensch, als Genosse der irdischen Kirche, bedarf der Gemeinschaft der Einsetzungen Christi. Nicht die irrende oder voraneilende Taufe macht sie selbst fruchtlos, sondern die Verachtung dessen, was zu ihrer inneren und äußeren Ergänzung gehört. Und wo sie nur immer ohne absichtlichen Mißbrauch, in Gemäßheit der wesentlichen Einsetzung und des Willens der christlichen Gemeinde zu Stande kommt, gewährt sie auch einen gültigen Beweis dafür, daß Täufling

und Gemeine sich gegenseitig in dem Herrn angehören, und daß ersterer in den Bereich der erlösenden Wirksamkeit Christi mit eingetreten sei *).

*) Wenn ältere Dogmatiker (vergl. Gerhard a. a. O. XVII. §. 14. 15.) die sacramentale Identität der Johannis-Taufe und der christlichen behaupteten, so kann der biblische Theolog aus AG. 19, 3—5. Joh. 1, 33. u. s. w. einen Unterschied aufweisen, der der erstern das ihr gebührende Ansehn läßt. Dagegen ist es Sache der geschichtlich-vollkommenen Glaubenslehre die Kindertaufe theils aus Analogieen von Marc. 10, 14. 1 Cor 7, 14. und durch Thatsachen der Natur und Erfahrung zu vertheidigen, theils ihre Unvollkommenheit und Ergänzungsbedürftigkeit einzugestehen. S. Schleiermacher Glaubensl. II. §. 150. S. 540—45. Die Behauptung, daß die Kinder christlicher Eltern als solche die Adoption besäßen, geht ebenso über die Grenze als ihre Gegner, wenn sie, wie z. B. Gerhard, die Sätze aufstellen, in baptismo et per baptismum Spiritus S. fidem accendit in infantibus — quamvis vero non possimus intelligere, quomodo comparata sit illa infantnm fides: tamen non debemus propterea Spiritus S. operationem negare. Ohne das letztere zu thun kann man sich doch der Lehre von der fides infantum wohl enthalten wollen. Die nach dem Worte Gottes und von der gläubigen Kirche in Clerus, Pathen und Eltern dem Kinde ertheilte Taufe ist eine göttliche Thatsache in und an seinem Leben, etwas, wodurch und woran es glauben soll, nachdem es durch das Wort Erkenntniß der Taufe erlangt hat. Die Taufe ist ihm in ihrem Zusammenhange mit der Thatsache der Kirche und dem Worte von der Versöhnung in Christo dem Gekreuzigten und Auferstandnen ein Siegel der ihm besonders angeeigneten allgemeinen Gnade, seiner besondern Berufung und Verordnung zum ewigen Leben, welches eben so sehr den Glauben weckt und stärkt, als es durch den Glauben gehalten und durch die Geistestaufe und deren Früchte bestätigt sein will: Vergl. Confess. Anglic. art. 17. March. 6. Colloq. Lips. „Sie werden in die Gnade, Gottes Ordnung nach, an und aufgenommen." Ecclesiae inseruntur; promissiones — iis obsignantur; fides confirmatur.

§. 193. Herrn-Mahl.

Zum Unterpfande und Siegel daß ein Mitglied der Kirche in der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn bestehe und zunehme, ist das Nachtmahl von Christo gestiftet worden 1 Cor. 11, 23. vergl. 10, 16. Denn gleich wie er zu seiner Zeit Joh. 6, 51. den Genuß seines Fleisches und Blutes oder die Genossenschaft seines persönlichen Lebens, welche allerdings auch außerhalb der äußerlichen Sacramentsfeier statt findet, für die Bedingung des Antheils am ewigen Leben erklärt, und zugleich angedeutet hat, wie er erst durch die Vollendung im Versöhnungstode der rechte Gegenstand des Genusses und das vollkommne Lebensmittel werde, so hat er wiederum zu seiner Zeit die mystische Handlung eingesetzt, welche solchen Genuß und solche Genossenschaft nicht allein abbilden sondern abbildlich verbürgen und vermitteln soll, und zwar nach der Auslegung des Apostels 1 Cor. 11, 26. ἄχρις οὗ ἔλθῃ bis auf seine Wiederkunft zu währen und uns den Gekreuzigten und Auferstandnen auf eigenthümliche Weise zu vergegenwärtigen bestimmt ist. Demnach haben sich alle Gläubigen, jenachdem sie in einem durch Selbstprüfung gereinigten Verlangen 1 Cor. 11, 28. dazu kommen können, von Zeit zu Zeit im gemeinsamen Genusse des gesegneten Brodtes und Weines unter danksagender Verkündigung seines Todes mit dem himmlischen Leben ihrs Hauptes aufs Neue zu vereinigen *).

*) Luther Catech. mai. p. 556. *Iure optimo cibus animae* (sacramentum altaris) *dicitur, novum hominem alens et fortificans.* Per baptismum enim initio regeneramur, verum nihilominus antiqua cutis carnis et sanguinis adhaeret homini. Iam hic multa sunt impedimenta et impugnationes, quibus cum a mundo tum a diabolo acerrime infestamur, ita ut non raro defessi viribus deficiamus ac nonnunquam etiam in peccatorum sordes prolabamur. Ideo hoc sacramentum tanquam pro quotidiano alimento nobis datum est, ut huius esu fides iterum vires suas reparet.

— Etenim nova vita ita instituenda est, ut assidue crescat. — Verum huic contra multae passiones exhauriendae sunt. — Ad hoc iam datum est solatium *et haec praesentaria animi levatio adornata.*

§. 194. Gemeinde-Gebet.

Die Bedingung der lebendigen und wahrhaftigen Gemeinschaft, die sie unter einander und mit der Vor- und Nachwelt der Kirche in dem Herrn haben sollen, ist für Christen das gemeinsame, mit dem Worte Gottes übereinstimmende *) Gebet Matth. 18, 10. vergl. AG. 2, 42. 4, 24. Die immerwährend dankende und bittende Gemeinde kann sich aber auch der Fürbitte für die Obrigkeit, das Volk, die Welt, mit denen und für die sie da ist, niemals entschlagen 1 Tim. 2, 1. Jemehr sie in dem Namen Jesu bittet, desto wahrer ist sie und als die wahre wird sie allezeit erhört. Die Einzelnen sollen all der Zucht des Geistes und all der äußern Ordnung sich unterwerfen, die dazu erforderlich ist, daß es unter ihnen zu einem immer vollkommnern Gemeinde-Gebete komme 1 Cor. 14. Ephes. 5, 19.

*) Calvin, Interim adultero — germanum, cui adiecta est vera pacificationis et ecclesiae reformandae ratio 1549. „Hoc principium recte teneamus, nos non recte oraré nisi praeeunte Dei verbo.“ Aus dem evangelischen Begriffe des gemeinsamen Gottesdienstes lassen sich die Grundsätze der Freiheit, Wahrheit, Gemeinsamkeit, Ordnung und der Feierlichkeit entwickeln. Die Freiheit widersetzt sich dem mechanischen und zugleich dem zufälligen und willkührlichen Gottesdienste, die Wahrheit wehrt dem einseitigen Wirken des zuständlichen Bewußtseins soweit als es die Freiheit gestattet, und führt auf das gegenständliche des Kanons und Bekenntnisses zurück. Die Gemeinsamkeit widersetzt sich der Vorherrschaft der Individualität, die Ordnung rettet die Gegenseitigkeit des Handelns, die Einheit des Mannichfaltigen und die Entwickelung, die Feierlichkeit endlich ist das Zusammenwirken aller dieser Principien, sofern es auf Darstellung des Glaubens gerichtet ist, auf eine Darstellung, welche also der natürlichen Gemein-

heit ebenso als der weltlichen Kunst sich entziehen muß. Was aber das Princip der Wahrheit anlangt, so ist dasselbe gegen den Gebrauch wiederholter Gebete oder überlieferter ebenso als für denselben in Anwendung zu bringen. Erstlich ist es nicht wider ihn, weil ein wörtlicher Ausdruck christlichen Gemeindeglaubens in seiner Art so vortrefflich sein kann, daß auch die lebhafteste Andacht der Nachbetenden sich immermehr in seinen Sinn und Inhalt zu versetzen und daran zu üben sucht, und zugleich für ihn, weil der Ausdruck des Gemeingefühls immer zugleich in überliefertem Wort gesucht werden muß; dann aber ist es demungeachtet wider den buchstäblichen gesetzlichen und ausschließlichen Gebrauch des Formulars, weil die lebendige Aneignung desselben nur unter der Bedingung statt finden kann, daß auch die unmittelbare Hervorbringungskraft da sei und sich in der Gemeinde zu bezeugen Raum und Aufforderung habe.

§. 195. Amt der Schlüssel.

In demselben Maaße aber als die Gemeinde im lautern Evangelium und im lebendigen Gebete steht, besitzt sie nicht allein das Recht zu erklären, ob eine Lehre dem Glauben gemäß sei und ob eine Sitte dem Gesetze der Liebe entspreche Matth. 16, 29. 18, 18., sondern erbt auch die apostolische Vollmacht, den Einen die Vergebung ihrer Sünden zu verkündigen, den Andern sie noch nicht zu verkündigen Joh. 20, 23. Die Gemeinde richtet nie das innere Verhältniß des Menschen zum Herrn, wohl aber ist ihr verliehen, über die Angemessenheit des äußern Verhaltens ihrer Mitglieder zur christlichen Gemeinschaftsfähigkeit in Warnungen, Ermahnungen und allen den Handlungen der Zucht rechtsgültig zu sprechen, welche den Weg zur Wiedervereinigung eröffnen, den Zugang zur Predigt des Wortes nicht abschneiden und auf keine Weise auf das weltliche und bürgerliche Verhältniß bestrafend einwirken 1 Cor. 5, 3—5. 12. 13. Vergl. 2 Cor. 2, 5—11. Eine Gemeinde die in Bezug auf das Mißverhältniß des ärgerlichen Wandels zum sacramentlichen Bekenntnisse als Gemeinde gar nicht handelt,

überhaupt gar keine Zucht ausübt, noch eine solche ausüben will oder kann, ist, wenn sie auch viele lebendige Glieder Christi in ihrer Mitte hegt, doch als Gemeinde noch nicht vorhanden, sondern selbst in der Verkündigung und Anhörung des göttlichen Wortes nur eine zufällige Versammlung Matth. 18, 16.

§. 196. Kirchliche Verfassung.

Ueberhaupt hat sich jede christliche Gemeinschaft, die an einem Orte und zu einer Zeit die Predigt, das Gebet und Sacrament ausübet, immer in der Voraussetzung sowohl der Einheit als der Verschiedenheit der sichtbaren und unsichtbaren Kirche zu ordnen. Denn nach diesem zweifachen Gesichtspunkte soll sie nach dem größern kirchlichen Verbande streben ohne die ursprüngliche Gleichheit der Gemeinden zu verläugnen, alle besondere geistlichen Talente 1 Cor. 12, 14. gewähren lassen, ohne irgend einem die allgemeine Geistesgabe der Liebe, die aus dem Glauben kommt, aufzuopfern; Verordnungen und Abstufungen der Aemter zulassen ohne sie denen, die vor dem Herrn allein erkennbar sind und gelten, gleich zu setzen, und ohne dem größern Ansehn des Evangeliums, der Apostel und Christi Gal. 1, 1—10. 1 Cor. 7, 12. 4, 15. irgend etwas zu vergeben.

§. 197. Kirchlichkeit.

Die Christlichkeit läßt sich auch in Bezug auf die äußere und vermittelte Kirche nicht ohne kirchliche Gesinnung und Bestrebung denken. Die allgemeinen Pflichten christlicher Kirchlichkeit bestehen 1) in dem innern und äußern Beitrage zur Begründung, Erhaltung und Vervollkommnung der kirchlichen Gemeinschaft und des kirchlichen Bekenntnisses überhaupt und derjenigen Verbindung insonderheit, durch welche die in natürlicher und bürgerlicher Angehörigkeit sich Nächsten auch zu gegenseitiger Erbauung sich am nächsten kommen; 2) in dem geordneten Theilnehmen an der Reformation, Union und Mission

der Kirche, und dem willigen an den damit verbundnen Leiden; und 3) in der zuvorkommenden Achtung der Gemeinde-Ordnung, und der Aemter, sowie in der Unterwerfung unter die gesellschaftliche Zucht. Die besonderen Pflichten zwischen den Katechumenen und Mündigen, der Gemeinde und den Aeltesten, der Gemeinde und den Lehrern lassen sich darnach und in Gemäßheit der Hirtenbriefe des Apostels Paulus weiter bestimmen.

§. 198. Kirche und Reich Gottes.

Die durch die göttliche Welterhaltung gegebne Vorbereitung des Reiches Gottes ist in der Familie, dem Staate und dem allgemeinen Cultus enthalten, die durch die Erlösung bewirkte in der christlichen Kirche. Da nun das höchste gemeinsame Gut darin besteht, daß diese Gegensätze in der Einheit des Himmelreichs zergehen, sonst aber dauern, und da das Himmelreich ebensowohl für das vollkommne Bürgerthum wie für das vollkommne Vaterhaus angesehen werden kann: so folgt, daß einerseits die christliche Glaubens- und Lebensgemeinschaft den Zweck hat, mittels der erscheinenden Kirche die natürliche Gemeinschaft zu reinigen und zur vollendeten Ausbildung zu bringen, und daß andrerseits alles von Gott gestiftete natürliche Gemeinleben, jedes in seiner Art, zur Erhaltung und Förderung der wahren Kirche gereichen soll. Mit der christlichen Pflicht der Kirchlichkeit sind demnach die christlichen Haus- und Bürgerpflichten auf das innigste verbunden*).

*) Was Hr. Dr. Rothe in s. Anfängen der christl. Kirche ꝛc. Wittenb. 1837. über „das Verhältniß der Kirche zum Christenthum an sich betrachtet" ausgeführt, tritt den obigen Bestimmungen sowie dem evangelischen, ja jedem dogmatischen Begriffe von der Kirche entgegen. Nach seiner Ansicht kann das Christenthum als religiöses Gemeinleben nur im christlichen Staate und als christlicher Staatenbund verwirklicht werden. Die Kirche ist im christianisirten Staate dem Begriffe nach, bereits untergegangen, wenn anders die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts nicht

als ein frevelhafter Abfall angesehn werden soll. Die Kirche ist eine Noth- und Hülfsanstalt zur Christianisirung des Volkslebens, und hat als solche auch an apostolischer Stiftung Theil, mittelbar an göttlicher: aber an sich ist sie eine dem Untergange geweihte zeitliche Form der Erhaltung und Ausbreitung des Christenthums. — Wir beabsichtigen an diesem Orte bloße Enstasen, keine Beweisführungen dem Verfasser entgegen zu stellen. Das N. T. und das Bekenntniß der Evangelischen Kirche kennet durchaus kein christliches Gemeinleben, welches nicht zugleich das christliche Gesammtleben oder ein gleichartiger Bestandtheil desselben wäre; keine christliche Gemeinschaft, welche nicht als solche von dem Haupte, Jesu Christo, durch den Glauben in Liebe abhängig bliebe, welches nicht in dem Bekenntnisse Christi sich darstellte, nicht die Miterbauung, Erhaltung, Nahrung, Fortbildung auf demselbigen Grunde der apostolischen und prophetischen Predigt und durch dieselbigen Geistesmittel suchte und gewänne, kurz welches nicht kirchlich, nicht Kirche wäre. Kirche, Volksversammlung, Volksgemeine Gottes im Neuen Bunde ist eben etwas andres als Volksversammlung Gottes nach dem gesetzlichen, alttestamentlichen Bunde. Sie erscheint zu Rom, zu Ephesus, zu Corinth — unter den oben angegebnen Bedingungen — in beständiger Identität und Einheit, denn es giebt allerwärts dieselbe Abhängigkeit von Einem Herrn, in Einem Geist, von Einem Wort; dasselbe Verhältniß zur menschlichen Natur, denselben Krieg gegen den Fürsten dieser Welt, dieselbe Richtung auf die erlösbare und bedürftige Welt, infolge dessen dieselbigen Triebe das christliche Leben in Gemäßheit der Umfangs-, Orts- und Zeitverhältnisse, die in natürlich vorhandner Geselligkeit gegründet sind, als Gemeinleben darzustellen, zu erhalten, zu erweitern, der Predigt und Erbauung ihre nachhaltige Wirkung zu sichern, das fremdartige aber wieder auszuscheiden. Die Kirche ist nicht älter noch jünger als das Christenthum, sie das beständige Product und das beständige Mittel der im Wort und Geiste gegebenen Wirksamkeit des geschichtlichen, wahren Messias. Es ist eine reine Willkür, die Kirche erst dann ins Leben treten zu lassen und da, wo und wann sie gewissermaaßen abhanden kommt oder vergessen und verläugnet wird. Dieß geschieht nämlich von dem Augenblicke an, wo sie in der Mehrheit ihrer Mitglieder ihr Wesen in der Erscheinungsart zu suchen beginnt, und nicht allein diese zu

jenem hinzu nimmt, sondern ein vom Heidenthum erborgtes hierurgisches Sacrament dem Worte vorordnet, und die werdende Kirchenordnung zum Gesetze Gottes erhebt. Alle Momente ihres Begriffes Wahrheit, Einheit, Allgemeinheit, Heiligkeit setzen sich von da an in eine Lüge um. Diese Veränderung ist nicht etwa kraft ihres eignen Principes den Umständen zufolge eingetreten, sondern kraft eines noch nicht überwundnen ihr entgegenstehenden natürlichen, weltlichen Princips, des jüdisch-heidnischen. Das Christenthum hat so eine große Regeneration des Heidenthums veranlaßt, und zwar dadurch, daß es ihm das Judenthum inoculirte. Das Christenthum ist so eben nur ein drittes geworden, wie ein petrinisches Apokryphon es ausdrückt. Der Trieb der Kirche und ihre Macht Ordnungen, Sittenbildungen, künstlerische Darstellungen hervorzubringen ist etwas ganz andres als ihre Ohnmacht es ohne einen Rückfall in die Gesetzlichkeit zu thun. Der wahre Katholicismus, der den Protestantismus lebendig in sich hegt, kann sehr vieles Geordnete und leibliche hervorbringen, ohne daß er das Princip der evangelischen Freiheit, die Selbstständigkeit der Gemeinen, die Mannichfaltigkeit der Cultus- und Sitten-Arten verläugnet. Welche Juden schon waren wohl größere und wahrere Katholiken? Die Sanhedrinischen, welche hofften von Jerusalem aus die zwölf Geschlechter bis in Ewigkeit jerusalemisch zu regieren — oder die Alexandriner, die den einheitlichen Mittelpunkt in jede Synagoge oder vielmehr in den wohlverstandnen, und geistvoll ausgelegten Moses setzten und glaubten, die Lehren des Gesetzes müßten kraft ihrer Wahrheit noch alle Völker mosaisiren oder vielmehr vergeistigen und divinisiren? Und nun weiter — wie verwirklicht sich die Idee der Einheit und Allgemeinheit wohl mehr, durch die Reise der römischen Liturgie nach Siam und Peking, oder durch das Zusammenwirken der Evangelischen Missionen in allen Theilen der Welt? Jeder wird ohne Bedenken zugeben, daß die Einheit viel größer, die Allgemeinheit viel vollkommner sei, welche die größte Fülle der Unterschiede in sich trage, vertrage, übertrage. Jene äußeren einheitlichen Bestrebungen, welche im Alterthume die Gemeinen an politische Metropolen knüpften und immer mehr nach Alt- oder Neu-Rom zusammenliefen, machen — wie besonders seit der Reformation und wiedererweckten Mission klar hervortritt — einen nur geringen Theil der Geschichte der Einheit und Allgemeinheit der Kirche

Christi aus. Der gelehrte Verfasser hat den Reichthum der Besonderheiten dem christlichen Staate oder Staatenbunde zugewandt, und dafür die Kirche mit der Scheingröße oder Armuth der Einerleiheit beschenkt. Ueberhaupt ist es ein wohl von Hegel mit veranlaßter Irrthum, man müsse die Kirchengeschichte aus den Gegensätzen von Staat und Kirche und von Religion und Wissenschaft und aus diesen allein erklären. Es muß der Dritte, der eigentlich dogmatische, Kirche des Evangeliums und Kirche des Gesetzes, hinzukommen. Nur durch diesen Gegensatz wird der innere Lebensproceß, der Verfall und das Aufstehen, der Selbstbetrug und Widerspruch der Kirche mit sich selbst verstanden. Die Kirche des Evangeliums konnte — wenn die Welt nur eben Natur- und Verwirklichungsstoff, nur eben das Empfängliche für Gott, nur eben das wäre, wovon die Philosophen hier einzig zu reden pflegen — sie konnte seit ihrer ersten Anpflanzung weit über die synagogische Form hinaus sich organisiren, katholisiren, darstellen und ordnen, ohne den evangelisch-katholischen Charakter zu verlieren und zu verläugnen. Daher wäre die Kirche des Gesetzes auch gar nicht, wenn ihr nicht die des Evangeliums zum Grunde läge. Die aufhaltenden, zweckwidrigen, verfälschten Erscheinungen aber haben nicht darin ihren Grund, daß die christliche Gemeinschaft sich dem Staate gegenüber organisirte, sondern darin, daß sie die Bezüglichkeit ihrer Ordnung und Verfassung auf ihr Wesen aus den Augen setzte, sich in ihrer Leiblichkeit als in ihrem Wesen, in ihrem Veränderlichen als in ihrem Ewigen erfaßte. — Was Staat und Kirche anlangt, so sind sie nicht so an zu sehen, als müßten sie sich in Ansehung des Stoffs des Menschen- und Volkslebens etwas nehmen, borgen, leihen, vorgreifen. Sie bemächtigen sich beide desselben aus verschiedner Absicht, mit verschiedner Wirkungsweise, ohne daß es ihnen an unvergänglicher Bezüglichlichkeit fehlen könnte. Der Staat selbst muß so gut wie die Kirche alles sein Material aus und von einem Dritten, vom Volksleben nehmen. Dieses letztre hat auch die Welt, die Sünde, das Fleisch an sich; dazu verhält sich der Staat ganz anders als die christliche Kirche. Der Staat gehört allerdings zur concreten Sittlichkeit des Volksgeistes; das aber ist sein Begriff noch nicht. Der Staat, status ist die Sittlichkeit in der Form der Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit der Sittlichkeit ist das Recht und die That. Freies bringt der Staat an sich nichts hervor, sondern er ist die

reale Möglichkeit desselben. Alles was das Volksleben als Staat und also mittels des Gesetzes und der Regierung thut ist in diesen Begriff eingeschlossen. Der Staat bewacht und beschützt die freie Geselligkeit, die Unternehmungen der Association; er verwaltet nachdem er gesetzt und verordnet hat, schlichtet und richtet. Wem dieses gering und zu gering erscheint, muß noch wenig von der allgemeinen Ordnung göttlicher und menschlicher Dinge erkannt haben. Der christianisirte Staat wenigstens versteht sich gerade noch mehr als jeder andre auf das Freimachende, das er nicht selber ist, und auf das freilassende Bedingen der Kirche, durch deren fortgesetzte Wirkung er immer vollkommner christianisirt werden soll. Erlösung ist allerdings auch im Staate und durch den Staat; aber das ist eine andre als die, die in der Kirche und durch die Kirche ist; eine vorläufige, gesetzliche, mittelbare. Sie ist sehr wichtig; weshalb die christliche Kirche auch den Staat, wo sie ihn nicht findet, hervorbringt und veranlaßt, ausbilden und erhalten hilft. So ist denn das Reich Gottes nicht sowohl der vollendete christliche Staat und die Negation der Kirche, sondern die vollendete Aufhebung und Vermittlung dieses Gegensatzes. Die damit zusammenhangende eschatologische Betrachtung setzen wir hier bei Seite.

§. 199. Kirche und irdischer Beruf.

Die Mitglieder der christlichen Kirche bleiben in ihrem irdischen Berufe 1 Cor. 7, 20. und in den älteren Bündnissen, in die sie durch Gott eingeordnet sind, unter der Verpflichtung, so darin zu leben, daß sie weder den Glauben noch die Liebe verläugnen, durch christliche Unschuld und Tugend die Predigt vom Glauben unterstützen 1 Petr. 2, 12. 3, 1. 2. und alle natürliche und weltliche Gemeinschaft dem Geiste der christlichen oder den Urbildern des Reiches Gottes nachbilden.

§. 200. Ehe.

Die Ehe soll nicht nur keusch und treu Hebr. 13, 4. 1 Cor. 7, 1—6. vergl. §. 173. gehalten werden und der Lust

und Willkühr gegenüber für unauflöslich *) gelten Matth. 19, 1—9. 1 Cor. 7, 10., sondern auch darnach streben ein Gemeinleben darzustellen, welches durch Liebe, Achtung und Vertrauen der Innigkeit und Ausschließlichkeit entspricht, die es auf der sinnlichen Seite an sich hat Ephes. 5, 22—23. Obgleich in Beziehung auf die eigentliche Persönlichkeit die vollkommen gleiche Würde dem Weibe wie dem Manne zukommt Gal. 3, 28., 1 Petr. 3, 7. *συγκληρονόμοι*, so folgt es doch aus den davon unabhängigen Naturverhältnissen 1 Cor. 11, 7., daß sich die männliche eheliche Liebe vorzugsweise in zuvorkommender Herablassung und schonender Achtung 1 Petr. 3, 7. Ephes. 5, 28., die weibliche im folgsamen Vertrauen und Nachgeben V. 24. zu erweisen hat.

*) Der biblische Begriff der Ehe ist nach der Vorstellung „Ein Fleisch" das von Gott gestiftete Ein- und Gemeinleben des Mannes und Weibes, und zwar dazu bestimmt, alle in den Geschlechtsunterschied gelegte Zwecke in ihrer Reinheit und Unterordnung zu verwirklichen und gegen die Willkühr des fleischlichen Triebes zu verwahren. Da nun an allem Gemeinleben die vollkommnere Wiedergewinnung der Selbstheit durch Hingebung der Eigenheit, also die Einigung in Gott das wichtigste und das religiöseste ist: so kommt der Ehe, dieser Wurzel alles Gemeinlebens, dieser innigsten persönlichen Verbindung, diesem Typus der Religion und Kirche überhaupt, auch noch abgesehn von den Zwecken der Erhaltung der Gattung, oder der Erziehung, Heiligkeit zu. Die Hingebung in der Ehe wäre wider die Persönlichkeit, wenn sie nicht gegenseitig, wenn sie nicht in dieser Gegenseitigkeit Sache des Vertrauens und der Verheißung der Treue, wenn sie nicht auf Lebenslang geleistet wäre, wenn sie einen Vorbehalt der Eigenheit und Scheidung hätte. Der Erlöser entwickelt daher jene Vorstellung der Urgeschichte „*εἰς σάρκα μίαν*" zu dem allgemeingültigen Satze: die Ehe an sich (Matth. 19, 8. *ἀπ' ἀρχῆς* —) ist unauflöslich. Was Gott zusammengefügt, soll der Mensch nicht scheiden. Jede Ehe, wenn sie nicht in sich z. B. aus Gründen des Betrugs, der Blutsverwandtschaft null ist (in welchem Falle sie auch durch wirkliche Copulation nicht wirklich werden kann), jede Ehe, welche als Thatsache des geord-

neten geselligen Lebens jene göttliche Stiftung zu ihrer Voraussetzung hat und nimmt, ist göttliche Zusammenfügung, gesetzt auch, daß das in ihr verbundne Ehepaar nicht geistlich sich in Gott zusammengefügt hätte. Denn sofern Gott nach seiner Vorsehung und Weltregierung einen Mann und ein Weib, welche an sich fähig waren oder sein sollten den wahrhaften Zweck der Ehe zu verwirklichen, hat in die Form des von ihm gestifteten Verhältnisses eintreten lassen, tritt nun auch die göttliche Zusammenfügung, und dieß, daß der Mensch nicht scheiden darf, mit ein. Daß Gott wieder scheide, durch seinen geoffenbarten Willen, und dann auch durch Menschen, ist nicht ausgeschlossen. Ebenso wie das Verbot: du sollst nicht tödten, die andre Bestimmung Gottes „wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll durch den Menschen — בָּאָדָם — vergossen werden" nicht aufhebt. Die Ehe ist der menschlichen Willkühr, Eigenliebe, Lust oder Unlust gegenüber unauflöslich, denn sie ist in ihrer Stiftung und Vollziehung schon eine Hinnahme und Hingabe, die sich nur durch Treue berechtigen kann. Und daraus folgt das zweifache, 1) daß die in der Ehe entstehende Unlust sie fort zu setzen und die Neigung sie zu lösen mit der Sünde selbst zusammenhängen muß, gesetzt auch, daß sich diese Sünde auf den Ursprung der Ehe, auf deren willkührliche Schließung zurück datirte, dann aber 2) daß in der christlichen Sittlichkeit des Sinnes und Wandels ein Wille enthalten ist, die Heiligkeit der Ehe gegen Lust und Unlust aufrecht zu halten, ihr das sinnliche Wohlsein zum Opfer zu bringen, oder der Ehe wegen zu leiden, und diese Leiden zu ihrer, eines so hohen menschlichen Gemeingutes, Verherrlichung sowie zur Förderung des persönlichen Seelenheils zu benutzen. Keineswegs folgt aus dem Allen, daß der christliche Grundsatz einem wirklichen Ehebande absolute Unauflösbarkeit zuspreche. Die Ehescheidungsfrage, wenn sie schriftmäßig beantwortet werden soll, nöthigt uns vor vielen andern, an zu erkennen, daß das N. T. kein gesetzlicher Codex sei, welcher als solcher fürs erste nur einen äußerlichen Thatbestand des Verhaltens bezwecken würde. Es führt vielmehr das Gesetz auf seine letzten Gründe zurück; es entwickelt uns für ein jedes Lebensverhältniß die göttlichen Principien. Es weiset uns deren Verwirklichungsmomente hie und da im concreten Thun und Lassen nach: keineswegs vollständig für alle Zeiten. Der Stoff des irdischen Lebensverhältnisses ist weder schlechthin veränderlich

noch schlechthin unveränderlich. Nur der Begriff, der Grundsatz ist unveränderlich. Die christliche Sittenbildung ist daher eine zugleich freie und wachsende. Das sagen wir nicht so, als könnte in diesem oder in einem andern Falle eine in der Form der sittlichen Forderung bestehende Aeußerung Christi oder der Apostel als rein local und individuell nichtig werden und gleichgültig für unsere jetzige Sittenlehre. Denn das Princip wird sich in einer jeden darstellen, und seine Erscheinungsart wird verhältnißmäßige Normalität für uns behalten, obgleich erst auf das Princip zurückgeführt, und also bald erweitert bald beengt werden müssen. Wenn wir nun unter dieser Voraussetzung die Totalität der Erscheinungen fassen, scheint uns folgendes Resultat hervorzutreten. 1) Aus Unlust an jetziger Verbindung und im Gelüsten nach einer andern die Ehescheidung suchen und vollziehen ist und bleibt so sehr Sünde und Ungerechtigkeit, daß keine gegenseitige Uebereinstimmung, keine öffentliche Gutheißung das Unchristliche eines solchen Verfahrens auszulöschen im Stande ist. Moses, da er der Hartherzigkeit wegen dem Manne erlaubte das Weib mit dem Scheidebriefe zu entlassen, hat die Wiederverheirathung beider nicht, wohl aber die Wiedervereinigung beider in dem Falle, daß die geschiedne Frau unterdessen einen andern Mann gehabt, als Ehebruch verboten. 5 Mos. 24, 1 — 4. vergl. Jerem. 3, 1. Moses wehrt alles ab, was einem Tausche der Frauen, einer Gemeinschaft der Weiber nahe kommen würde. Katholische Canonisten meinen, Moses halte schon jede Verheirathung der geschiedenen Frau für Ehebruch. Dann müßte schlechterdings das Gesetz irgendwo den Mann warnen, irgend eine Geschiedne zu heirathen, welches nicht der Fall ist. Sondern: Ist die, die du entlassen, eines Andern Weib geworden, so ist sie dir unrein. Die christliche Plerose des Gesetzes geht weiter. Sie verdammt die Unlust an dem Gatten, die sich in der Scheidung vollzieht, wenn sie mit der Lust für andre Heirath verbunden ist, als Ehebruch Marc. 10, 11. Luc. 16, 18. Sie schreitet noch weiter vor: sie verdammt die Scheidung selbst als Verschuldung des Ehebruchs, wenn sie aus anderm Grunde, als dem des Ehebruchs geschieht Matth. 5, 32. 19, 9. Und 1 Cor. 7, 10. wird der λόγος πορνείας nicht einmal in Betracht gezogen. 2) Die Scheidung aus Grund des Ehebruchs oder der πορνεία ist nicht Pflicht, nicht Nothwendigkeit, aber erlaubt. Ist sie nun aus diesem Grunde nicht nothwendig, aber erlaubt,

so erweitert sich der Begriff desselben unstreitig bis zu der Erlaubniß wenigstens der Trennung in allen den Fällen, wo die Erhaltung der Persönlichkeit eine Auflösung des Zusammenlebens nöthig macht. 3) Die Trennung vom Ehegatten kann Pflicht werden, denn sich an die lasterhafte Willkühr eines Andern mit Leib und Seele hingeben, kann auch innerhalb des Ehebandes nicht Pflicht werden, sondern muß unerlaubt sein. Der Apostel setzt auch 1 Cor. 7, 10. mehrere Fälle einer Trennung, bei der es einen unschuldigen nothgedrungen sich trennenden Theil geben kann; denn er sagt im Allgemeinen — *ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ κ. λ.* Er setzt aus eigner Anregung hinzu: will dein Gatte nur unter der Bedingung, daß du deinen Glauben abschwöreſt, verläugneſt, nicht ausübeſt, mit dir leben, sonst nicht, so biſt du nicht gebunden. 4) Jeder getrennte soll solange einer weitern Heirath sich enthalten, als der andre Gatte noch am Leben, nicht wieder verehlicht, und eine sittliche, rechtliche Wiedervereinigung mit ihm noch möglich ist. 5) Besteht bei erlittner Beleidigung durch Ehebruch noch eine christliche Möglichkeit dem Ehebrecher zu verzeihen und mit ihm die Ehe fortzusetzen, so besteht auch für den unschuldigen geschiednen Theil bei Lebzeiten des schuldigen eine verhältnißmäßige sittliche Nöthigung unverheirathet zu bleiben. 6) Dennoch giebt es christliche Gründe, die neue Ehe eines geschiednen Gatten bei Lebzeiten des andern zu gestatten und ein zu segnen, gesetzt auch daß die Scheidung nicht aus Ursache des Ehebruchs im gewöhnlichen Sinne erfolgt sei. Es ist das nämlich auch göttlicher Zweck der Ehe, daß dem geschlechtlichen Gelüsten gewehrt, Brunst und Ausbruch derselben verhütet, und die Begehrlichkeit in die Ordnung der ehelichen Keuschheit gebracht werde. 1 Cor. 7, 2. Jemehr nun dem Alter oder andern Umständen nach sowohl diese Rücksicht sich aufdringt, und zugleich die Ursache der Ehescheidung eine gründliche gewesen ist, sodaß sie einer Nichtigkeitserklärung der Ehe nahe kommt, desto eher kann die Kirche eine Wiederverheirathung gestatten. Niemals aber der Person, die in ihrer Weise sich zur kirchlichen Gemeinschaft zu verhalten, und in ihrem übrigen Wandel gar keine Bürgschaft giebt, daß sie in der Buße und Zucht des Geistes stehe, nie ohne besondre Wahrnehmungen der speciellen Seelsorge und Disciplin. Denn der allgemeine Rechtsanspruch geht in allen Fällen, die nicht in dem *λόγος πορνείας* gegründet sind, nur bis zur separatio. Wollen

aber die Anhänger des bloßen Buchstabens sich auf das absolute *μενέτω ἄγαμος* steifen: so werden sie nicht nur mit noch andrem Buchstaben in Verlegenheit gebracht werden, sondern auch namentlich das *οὐ δεδούλωται* 1 Cor. 7, 15. gegen sich haben, weil es sich in dem von Paulus angenommenen Falle von selbst verstanden haben würde, daß der verstoßne oder böslich verlaßne Theil nicht pflichtig sei das äußere Zusammenleben fort zu setzen. Ultra posse nemo obligatur. Wenn er also sagt: *οὐ δεδούλωται*, so muß das wie *δέδεται* V. 39. wie *ἐλεύθερον εἶναι* ib. und Röm. 7, 2. 3. verstanden werden.

§. 201. Eltern.

Christliche Eltern achten ihre Kinder als eine ihnen vom Schöpfer und Erlöser unverletzbar anvertraute Gabe; sie reinigen durch das Gefühl der Erlösung ihr elterliches Gefühl theils von der ihm anhangenden Eitelkeit theils von der ihm eigenen Traurigkeit und Schwäche Marc. 10, 14; sie nehmen der elterlichen Gewalt nicht durch leidenschaftlichen Mißbrauch die Herrlichkeit der Liebe Col. 3, 21. Ephes. 6, 4. (*ἐρεθίζειν*, *παροργίζειν*) *), sondern verbinden in der Erziehung die Züchtigung (Hebr. 12, 7.) mit der Verständigung (*νουθεσία*), und führen durch diese sie zur Mündigkeit in dem Herrn, durch das Gesetz zum Evangelium, durch dieses zu jenem hin. Durch denselben Geist aber gestaltet sich das Verhalten des Alters gegen die Jugend und der Lehrer (Väter 1 Cor. 4, 15. 1 Tim. 5, 1.) gegen Schüler.

*) S. über den Text Schleiermachers Predigten über den christlichen Hausstand, welche überhaupt die Verhältnisse der christlichen Häuslichkeit tiefer erfaßt und klarer ans Licht gestellt haben möchten als die mehrsten Lehrbücher der Sittenlehre.

§. 202. Kinder.

Christliche Kinder erkennen in ihren Eltern die unbedingt ehrwürdigen Stellvertreter des schaffenden, erhaltenden und

regierenden Gottes Ephes. 6, 1. Matth. 15, 4., und werden nie so mündig und selbstständig, daß sie ihnen nicht zu unterscheidender Dienstbarkeit, Dankbarkeit und Folgsamkeit in dem Herrn verbunden blieben. Das Gebot, dem sie nachleben, hat nicht umsonst vor allen andern einen Anhang von Seegens-Verheißungen. Nicht jeder Mensch ist bestimmt Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Gatte zu werden: aber der natürlichen Vorschule der höhern Kindlichkeit geht selbst der Waisenknabe nicht ganz verlustig, und das Kind wenigstens entbehrt nicht, wenn auch die andern Arten des Hausstandes, sein unmittelbares Vorbild in dem Leben und Stande des Erlösers Luc. 2, 49 — 51. Joh. 19, 26. Aus dem Geiste der Kindespflicht erhält das Verhalten der Jugend gegen das Alter und des Schülers gegen den Meister seine Bestimmungen.

§. 203. Geschwister.

Aus der christlichen Kindlichkeit entspringt von selbst die angemeßne Geschwisterlichkeit, daher es in dieser Hinsicht eines abgesonderten Gebotes nicht bedurfte. Christliche Geschwister sind vermöge ihres gemeinsamen Abstammens von einem elterlichen Gemeinleben besonders befähigt und berufen, in neidloser Mittheilung und uneigennütziger, treuer Anhänglichkeit einander zu erbauen und allgemeine Vorbilder der Nächstenliebe und der höhern Bruderliebe abzugeben, wozu sie nur in dem Maaße ihrer Gemeinschaft mit dem Erstgebornen in dem Vaterhause Gottes Joh. 20, 17. Hebr. 2, 11 — 17. gelangen können. Denn wie alle Verhältnisse natürlicher Verwandtenliebe die Macht des selbstischen Hanges aufs nächste erfahren und bis dahin verunstaltet werden können, daß sie gerade den Ort und die Gelegenheit für die Erscheinung des unnatürlichsten, nämlich alles cainitischen Bösen hergeben müssen, so ist auch das geschwisterliche Verhältniß der Erlösung nicht allein sehr empfänglich, sondern auch sehr bedürftig. Die Pflichten der Amts- und

Standesgenossenschaft lassen sich in dem Geiste der Bruderliebe erkennen.

§. 204. Leidende Stände des Hauses.

Für Siechе und Greise, für Wittwen*) und Waisen muß sich die achtungsvolle Theilnahme nicht nur in der Familie selbst, sondern auch von den angrenzenden, und von der Gemeinde aus verdoppeln. Denn sie sind durch bemerklichere Verfügungen Gottes und auf stätige Weise der ergänzenden und stellvertretenden Liebe zum Gegenstande dargestellt Jac. 1, 27. Luc. 7, 12. Dagegen sind sie wiederum verbunden den Dank für die Theilnahme, die sie genießen, und die Heiligkeit ihres besondern Prüfungsstandes durch den erbaulichen Wandel williger Entsagung zu beweisen 1 Tim. 5, 3—16.

*) S. Dräseke. Hinweisungen auf das Eine was noth ist, in Predigten 1812. S. 227. „Und sie war eine Wittwe."

§. 205. Häusliches Leben.

Zu einer christlichen Häuslichkeit gehört zugleich eine gewisse gemeinsame Uebung im Worte Gottes und im Gebete, die einen Nachklang aus der öffentlichen giebt und eine Zurüstung zu derselben gewährt. Ebenfalls: ein gewisses Uebergehen der kindlichen und geschwisterlichen Gesinnung auf die Dienstboten, und der elterlichen auf die Herren. Philem. 15. ff. —

§. 206. Freundschaft.

Die Zuneigungen der Wahl, die unter dem Namen der Freundschaft begriffen werden, unterscheiden sich von der Ehe wie Geschwisterliebe und von der Geschwisterliebe wie Ehe. Einen christlichen Werth erhalten sie dadurch, daß sie sich durch die Freundschaft Christi Joh. 15, 13. 14. theils von der Empfindelei und Anbeterei theils von den Leiden der Sünde und

der Sterblichkeit befreien, und in demselben Grade mit den Gaben der Erkenntniß, der Freude und der Treue in der Liebe ausstatten lassen. Also geläutert und gebildet stellen sie immer reiner dasjenige dar, wozu nach abgestreiftem Irdischen alle Verbindungen eigenthümlicher Liebe, auch die eheliche, geschwisterliche, erhoben werden, und worin sie in der Auferstehung Matth. 22, 30. fortbestehen sollen *).

*) S. meine Predigt über den Vorzug des christlichen Freundes vor dem Blutsfreunde. Samml. 1819. S. 231.

§. 207. Der Staat.

Eine neue, reiche Aufforderung zu gegenseitiger Heiligung und gemeinsamer Uebung des Christenthums wird uns der Staat, eine Anstalt des erhaltenden und verwaltenden Gottes, welche das Evangelium entweder schon in bedeutender Ausbildung oder doch allenthalben in der Anlage vorfindet. Sowie der Erhalter im Gewissen das Böse umgrenzt, sowie er von der vergänglichen Welt durch Gleichgewicht haltende Gesetze die Zerstörung abhält 1 Mos. 8, 22., also hat er von Anfang die Gemeinschaft des irdischen Menschen mit Verwahrungsmitteln versehn 1 Mos. 4, 15. 9, 5. 6. Das persönliche Recht soll jedem gegen jeden verwahrt bleiben, damit auch jeder für Alle und Alle für jeden zur Pflege der Gesammtheit höherer oder niederer irdischer Bestimmungen des Menschen den angemessensten Raum gewinnen. Alle wirkliche Erscheinungen hievon, alle Begründungen eines gesetzlichen Gemeinwesens haben ihren Antheil an göttlicher Stiftung und Vollmacht, und weder die Eroberung noch der Vertrag allein, sondern stets zugleich mit ihnen und durch sie die gegebne und geglaubte göttliche Nothwendigkeit bedinget die Anstalt, durch welche der Uebelthäter gestraft und abgewehrt, der Gutthäter gelobt und gefördert wird Röm. 13, 3. 4. 1 Petr. 2, 14. 15. Gleichwie also der Apostel Röm. 7, 14. auch dem Gesetze in seinem tiefsten Grunde

und Ursprunge dasselbe Princip zuschreibt, welches im Evangelium geoffenbart ist, so muß der Christ ebenso fähig als willig sein, die Göttlichkeit des Staates zu erkennen. Ein dreifaches Verhältniß des Staates zur Gemeinde Christi stellt sich ihm dar. Sieht er zuerst in jenem das vorläufige Heil einer Zuchtanstalt wider die Sünde, so verkennt er auch nicht, daß die nöthigende Gewalt des Staats-Gesetzes schon an sich die höhere Gewähr mit bedarf *), die mit dem Gesetze des Geistes als eine befreiende gegeben ist, und daß demnach Staat und Kirche destomehr zum Guten zusammenwirken, jemehr ihre Wirkungsweisen geschieden bleiben und die nächsten Zwecke, die sie sich vorsetzen, oder je weniger der Staat seinerseits hervorbringen will, was er nicht kann, und die Kirche ihrerseits was sie nicht soll. Nach dem andern Verhältnisse erscheint der Staat als Beschützer und Pfleger der Anstalten des Geistes, zu welchen der Mensch als Mensch seine Bestimmung hat, und ohne deren Wirksamkeit die bürgerliche Ehre und Freude, Liebe und Geduld in keiner Hinsicht gedeihen können. Wenn nun namentlich das kirchliche Leben für seine äußere Entwickelung ohne den in irgend einer Bildung vorausgegebnen gesetzlichen Stand gar keinen Stützpunkt findet, und ihn daher suchen und erbitten muß, so ist es wiederum seinerseits verbunden — und dieß ist das dritte in Betracht kommende Verhältniß — in dem bürgerlichen eine sittliche Macht, einen ältern göttlichen Bund an zu erkennen, gegen den es schlechthin auf keine Weise anstoßen und an dem es zugleich seine Probe bestehen soll. 1 Petr. 4, 15. Auch in dem Falle, daß der Staat Verbote z. B. des Bekenntnisses Christi als des Sohnes Gottes und des Herrn der Welt oder Gebote abergläubischer Gebräuche ergehen läßt, denen der Christ aus dem Grunde, den Petrus gelten macht AG. 4, 19. 5, 29., nicht Folge leisten kann, fühlt er sich vor und nach der Uebertretung verbunden, sich ohne Trotz zur Verfügung des Staats zu stellen **); in jedem Falle aber die Abgaben und Dienste mit zuvorkommender Liebe zu

entrichten, welche gesetzmäßig eingefordert werden Röm. 13, 6, 7, und für das bürgerliche Gemeinbeste mit zu sparen und zu darben.

*) Das religiöse Bedürfniß des Staates erscheint auf eine besondre Weise in der Forderung und Zulassung des gerichtlichen Eides. Um diese Anstalt mit dem ausdrücklichen Verbote Matth. 5, 34. Jac. 5, 12 auszusöhnen — eine Aussöhnung, die Chrysostomus, Basilius und so viele Christen aller Zeiten für unmöglich hielten — richtet die Moral durch den bloßen Unterschied des Privatschwures vom öffentlichen, des leichtsinnigen, willkührlichen vom ernsten und andächtigen (Augustin, Luther, J. D. Michaelis), des promissorischen vom Zeugen-Eide (Grotius), des gemeinen Christenthums vom vollkommenen (Balsamon, die Scholastiker) noch nicht alles aus, obgleich an jedem dieser Momente die Wahrheit mit betheiligt ist. — Das Gesetz des A. T. findet den Eid schon vor. Er ist nothwendige Erscheinung des religiösen geselligen Bewußtseins im sündigen Natur-Zustande. Das Gesetz bringt nur die Erscheinung in sittlich-testamentische Ordnung. Der Israelit soll im Namen Jehovas, soll nicht falsch schwören, soll dem Herrn seine Eide halten. Unter diesen Voraussetzungen deferirt das Gesetz sogar den Eid z. B. 2 Mos. 22, 10. 11. Wie verhält sich nun dazu die *πλήρωσις νόμου* im Evangelium? Sie geht in *ἀθέτησις* über. Und dieß ebenso wie in Rücksicht des jus talionis. Da nun mit der absoluten Verwerfung des talio auch das Staatsgesetz als Strafgesetz, also der Staat selbst abgeschafft wäre: welches doch dem Principe des Christenthums nicht entspricht, so kann es in beiden Fällen scheinen, als sei der Sinn des Evangeliums der: Staat, Gesetz, Strafe sind nur die vorläufigen, pädagogischen Erscheinungen der Gerechtigkeit, das Gesetz der Freiheit entledigt sich dieser der sündigen Menschheit anhängenden Nöthigungen, im Reiche Gottes giebt es nur duldende, vergebende Liebe und schlichte Einfalt der Aeußerung. Darnach möchte man denn ohngefähr mit Balsamon und den Aehnlichgesinnten sagen, der Eid sei den Vollkommnen verboten, und hänge nur dem gemeinen, zuchtbedürftigen und mit der Staatszucht verwickelten Christenthume noch an. Indessen der Unterschied des vollkommnen und gemeinen Christenthums zerstört selbst schon die Einheit und Wahrheit des christlichen Sittengesetzes. Man müßte also von dieser Ansicht zu der

andern übergehen: der Christ in seinem freien Privatleben muß über den Eid hinweg sein, wenn er ihn auch noch im bürgerlichen nicht entbehren kann. Die Kirche kennt keine Eide, nur der Staat. So fragt sich aber noch immer, ob der Staat und der Bürger, sofern sie doch selbst das christliche Princip in sich aufgenommen, den Eid noch fordern oder leisten? Christus nun verwirft nicht nur das Schwören schlechthin, es sei meineidig oder ehrlich, sondern weiset auch den Aberglauben, Unsinn und die Sünde im Schwure nach. Wie denn? 1) Trifft seine Rüge nur (sowohl Matth. 5. als 23, 16—22.) die List und Lüge des Unterschiedes unverbindlicher und weniger verbindlicher Eide von den verbindlichen. 2) Die im Eide verläugnete allgemeine Verbindlichkeit zu wahrhafter Aussage, 3) in dem, *ὅτι οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ἢ μέλαιναν ποιῆσαι*, das Irreligiöse eines über sich selbst Verfügens für irgend einen Fall, eines Ansinnens an den Schöpfer, Erhalter und Erlöser der menschlichen Creatur, diese unter Umständen zu verderben, zu verdammen, eines Willens unter Umständen nicht selig zu werden. Jede Steigerung der Versicherung, die im Wort und Sinne diese irreligiöse Religion an sich hat, ist vom Uebel; und giebt es keine Betheurungsformel, welche um anderweit nützlich und kräftig zu sein nicht davon etwas an sich haben müßte: so ist jede zu verwerfen und das ganze Institut des Eides vom Grunde des christlichen Staates aus zu rotten. Fürs erste aber ist das „Ja, ja, Nein, nein" doch keineswegs so zu verstehen, als ob 1) jede über die einfachste Bejahung oder Verneinung hinausgehende Asseveration, 2) namentlich jede Betheurung, die ein Element des religiösen Bewußtseins in sich aufnimmt — Sünde wäre. Gegen eine solche Auslegungsweise streitet, so zu sagen, Alles, Buchstabe und Geist der Schrift. Schon des Erlösers *ἀμὴν, ἀμὴν*, — könnte streng genommen damit nicht bestehen, viel weniger die häufige Betheurung des Paulus z. B. 2 Cor. 11, 31. *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ οἶδεν ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ὅτι οὐ ψεύδομαι κ. λ.* Welch eine feierliche und religiöse Selbstverpflichtung die Wahrheit aus zu sagen! Nun aber gestattet uns auch der Begriff von Christus und dem Standpunkte der Bergpredigt gar nicht, ihm an zu sinnen, daß er das himmelreichsmäßige Verhalten in eine solche Aeußerlichkeit und empirische Gesetzlichkeit eingeengt haben sollte. Er ist überhaupt nicht *νομοθέτης*. Er befiehlt nicht irgend ein

zunächst nur factisches Verhalten, um dadurch im Allgemeinen die Willkühr des Menschen der Willkühr Gottes zu unterwerfen. Sondern er stellt hier ebenso wie Matth. 5, 22. u. 39. die verwerfliche oder nothwendige Gesinnung in concreter Erscheinung dar, in der Einheit des sinnenden und redenden, sinnenden und thuenden Menschen. Denn es ist doch wohl nicht absolutes Gebot Christi, in jedem Falle den andern Backen dar zu reichen, oder auch die Tunica noch herzugeben u. s. w.? Es ist doch wohl nicht das ausgesprochne Schimpfwörtlein als solches, welches des Gerichts und des Feuers schuldig macht? Also die gesteigerte und zwar religiöse Betheurung ist dort von ihm nicht verboten. Das Christenthum kann also auch den Eid, den es abschafft, in einer reinen und wahrhaft erbaulichen Gestalt wieder hervorbringen. Denn weder diese Annahme ist unchristlich, daß der sündige Mensch (gleichviel jetzt ob bekehrt oder unbekehrt) bestechlich, reizbar, fehlbar sei und nicht immer Gottes und seines Verhältnisses zu Gott besonnen genug, um die Rechte zu halten, in welche die irdischen Angelegenheiten von Gott eingefaßt sind, noch die andre, daß der fehlbare, irrbare, reizbare Mensch zu seinem Bewußtsein von Gott gebracht und bei seiner Religion gefaßt die Wahrheit sagen werde. Vielmehr ist jenes Mißtrauen ebenso sehr als dieses Zutrauen im Christenthume gegründet; und es gehört zu den wichtigsten Rechten und Pflichten des christlichen Staates, die Macht der Religion in dieser Weise an zu erkennen, an zu rufen und zu verherrlichen. Diesen Schritt des Staates, des Richters, da er in großen Angelegenheiten des persönlichen Rechts und des Zeugen-Bedürfnisses Recurs an das religiöse Gewissen nimmt und ein Zeichen fordert, daß der Zeuge an Gott glaube und seines Verhältnisses zum Allwissenden und gerechten Richter sich bewußt sei, um unter dieser Bedingung alle weitere Frage vorderhand zu stillen, kann das Christenthum — auch Hebr, 6, 16. noch unangesehn — nur loben. Die Einrede, daß sonach dem Nicht-Schwörenden die Wahrhaftigkeit weder zugetraut noch angesonnen werde, gilt hier nicht. Die Pflicht des besondern Gottesdienstes des bestimmten Bekenntnisses hebt die allgemeine Pflicht Gotte zu dienen und ihn zu bekennen keineswegs auf. Besser hätte freilich der christliche Staat das Wort Eid, ὅρκος u. dergl. samt dem ganzen daran hängenden Gefolge von heidnisch-religiösen Voraussetzungen abgethan. Von Gottes-Zeugniß, Anrufung, Gerichts-

andacht, Zeugen-Weihe, Gottespflicht u. dergl. sollte, könnte die Rede sein. Die Formel des Eides von dieser Art hätte viel weniger Schwierigkeit. Es käme weit mehr darauf an, die ganze Handlung nach Ort und Zeit ächt religiös ein zu richten, demgemäß die Forderung und Zulassung zu beschränken, und was weiter christliche Ethik und Politik zu rathen hätten, in Betracht zu ziehen. Eine der gründlichsten Erörterungen des Gegenstandes s. in C. L. Nitzsch Progr. de judicandis morum praeceptis in N. T. a communi omnium hominum ac temporum usu alienis Nr. 6. u. 7. Der fromme Verf. des Buchs „der Eid, eine rel. Abhdlg." Barmen, 1830. ist dadurch, daß er den Begriff des Eides nur vorausgesetzt hat, um das Recht gekommen, ihn in absoluter Unsittlichkeit und Unchristlichkeit dar zu stellen.

**) Dieß ist die Praxis der Christen zu den Zeiten, wo das Verbot der Factionen auf das Christenthum angewandt worden war, im Ganzen genommen wirklich gewesen. Doch verstärkt Origenes c. Cels. I. die Ansprüche der Christen an den Staat. — Wenn Petrus 1, 2, 13. Unterwerfung unter alle *ἀνθρωπίνη κτίσις διὰ τὸν κύριον* fordert, so liegt der Nachdruck des Gebotes nicht in dem Menschlichen, sondern in der *κτίσις*, Ordnung, Einrichtung. Die Hinweisung auf den Herrn, den etwa bald erscheinenden, richtenden, soll nicht etwa wehren, die *κτίσις* an sich selbst zu ehren und zu achten, sondern die Ordnung, auf die sich die menschlichen Gesetze beziehen und an der sie theilhaben, hat als solche selbst überall an der Ehrwürdigkeit des Göttlichen Antheil.

§. 208. Obrigkeit und Unterthan.

Die Verhältnisse der Unterordnung durch Amt und Stand gereichen zum Preise des Herrn, wenn wir als Gefreite des Herrn gehorchen und dienen 1 Cor. 7, 22. also fern von Augendienst, aus Nöthigung des Gewissens und der Gottesfurcht Ephes. 6, 5. 6., und als Knechte Christi befehlen und vorstehen, also fern von herrischer Lust (*ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν*) und eingedenk der Rechenschaft, die wir Gotte zu geben haben. Dem christlichen Unterthan entsteht nach 1 Petr. 2, 17. die Pflicht den König zu ehren ganz aus demselben Geiste, in dem der Apostel ihn auffordert, gegen jedermann ehrerbietig zu

sein, die Brüder zu lieben und Gott zu fürchten. Er kann die Ehrerbietigkeit gegen jedermann nicht üben, ohne zu den besondern Ehrerbietungen bereit zu sein, die der Inhaber der höchsten Gewalt, die von Gott kommt, in Anspruch nimmt, vorausgesetzt, daß sie sich von den Aeußerungen der Anbetung unterscheiden lassen. Er kann Gott nicht ehren, ohne sich den Stellvertretern Gottes, den Herren und Eltern zu unverbrüchlichem Gehorsam selbst dann verbunden zu fühlen, wenn er unmittelbar durch Gottes Gebot genöthigt ist, die Ausübung des Gehorsams auszusetzen, zu verschieben, zu verändern. Und er kann die Brüder nicht lieben ohne das Oberhaupt ihres irdischen Gemeinlebens zu lieben, oder ohne sich in freier herzlicher Theilnahme für den höchstbedürftigen, angefochtenen und verantwortungsvollen Stand desjenigen Mitmenschen oder Mitchristen zu verwenden, welcher sein Landesherr ist. Die Fürbitte für den Landesherrn in der Gemeinde wird nur wahr und würdig dadurch, daß sie aus dieser Gesinnung entspringt und ebendieselbe nährt und erzeugt. Der christliche Landesherr aber ist nach Maaßgabe des biblischen Begriffs vom Knechte Gottes, der Anwendung auf ihn leidet, und aller Herren- und Hirten-Pflichten, ungehindert von Meinungsfurcht und Gefallsucht, beugt sich selbst in seiner Persönlichkeit vor seinem Stande, giebt nach eigener Neigung und Willkühr weder die Regierung noch Rechte derselben hin, ist dagegen mit allen seinem persönlichen Vermögen, Genusse, Ruhme und Leben bereit sich für das Volk zu opfern und für sein Volk zu erhalten und zu heiligen.

Viertes Hauptstück.

Von der Vollendung des Heils.

---

§. 209. Seligkeit in Hoffnung.

Bekenntniß, Gemeinschaft und Nachfolge des Erlösers entheben uns in dieser Zeit derjenigen Leiden nicht, zu denen die Anlage im sündigen Weltzustande befindlich ist; im Gegentheil ist es Bestimmung des Gliedes Christi durch Trübsal geläutert und bewährt Offenb. 3, 19., Christo im unschuldigen Leiden ähnlich 1 Petr. 2, 21. 3, 17., seiner Schmach theilhaftig zu werden 2 Cor. 4, 8. und ebenso die Zeichen seines Todes wie seines Lebens an sich zu tragen; wonach, weil dennoch jedem christlichen Gemüthe das Vorbewußtsein des vollkommnen Lebens und Heils verbürgt vom heiligen Geiste 2 Cor. 4, 14. Ephes. 1, 14. Röm. 8, 17—25. beiwohnt, dem christlichen Leben die Hoffnungs-Seligkeit zukommt 1 Petr. 1, 4. Röm. 8, 24. und folglich auch die Anforderungen an den Christen Bestand haben, daß er sich im Herrn allerwege freue Phil. 4, 4. die Anfechtung für Freude achte Jac. 1, 2. und sich der Schwachheit in der Stärke des Herrn rühme 2 Cor. 12, 9. 10.

§. 210. Hoffnung.

Die christliche Hoffnung ist die durch den Glauben an die künftige Vollendung des Erlösungswerks Christi bestimmte Gesinnung, und demnach von dem allgemeinen Verlangen der Creatur nach Befreiung von der Eitelkeit Röm. 8, 22. und von der allgemeinen Annahme, daß Fortdauer nach dem Tode, besseres Leben und vergeltende Ewigkeit sei, noch verschieden.

§. 211. Früchte derselben.

Nicht allein erwartungsvoll sondern auch sehnsuchtsvoll wird das Leben des Christen vermöge dieser Hoffnung, und die christliche Sehnsucht strebt allerdings aus der Zeit und sichtbaren Welt im Ganzen heraus Röm. 7, 24. 8, 20. Phil. 1, 21. 23. Da sie aber nicht im mindesten das Wesen der Leidenschaft *) und Schwärmerei annimmt, folglich mit der gegenwärtigen Freude an dem Herrn oder mit der Freude an dem Werk und Wesen des Herrn in der Welt aufs genaueste verbunden Phil. 1, 21. 2 Cor. 6, 10. und mit dem Bewußtsein von der allwaltenden Weisheit und Barmherzigkeit Gottes ebenso eins ist als mit demüthiger Anspruchlosigkeit, so bringt sie dem Herrn in diesem Leben die Früchte der Treue und Geduld dar.

*) Eine verfehlte Reflexion über die christliche Lehre von der Weltvollendung will es gegen diese Lehre heut zu Tage geltend machen, daß der Christ sich mit leidenschaftlicher Unruhe und Verdrossenheit aus der Gegenwart und jetzigen Welt hinaus und weg sehnen müßte, wenn die Gegenwart nicht schon ihm Alles, schlechthin alles gewähren könnte. Gerade umgekehrt findet es sich im christlichen Bewußtsein. Wäre keine Weltvollendung, und wüßten wir nur von endloser Dauer des Diesseits und jetzigen Zwispalts zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt: so könnte uns Verdruß, lange Weile, oder vielmehr die leidenschaftliche Lust nach dem Hinüber ergreifen. Da es aber die Weltvollendung giebt, in welcher das Diesseits ins Jenseits, das Jenseits ins Diesseits übergeht, eine Weltvollendung, die da sie uns nicht wie Sonnenfinsternisse und Cometenerscheinungen berechnet werden kann, in ihrer unendlichen Größe uns immer nahe ist und vorschwebt: da also auch diesseits ein wachsendes Werk des Herrn vorhanden ist, welches nicht sich ins Unendliche und Unbestimmte bald bauet bald zerstört, sondern zu seiner bestimmten ἀκμὴ gedeihet und dem Herrn der Ernte entgegenreift: da wir überdieß auch als Einzelne eine Vollendung im Tode zu erwarten haben, und es also in keiner Beziehung in der göttlichen Haushaltung an Eile oder an

Weile fehlt: so verschwindet aller Verdruß des Christen und die Unmöglichkeit den Gegensatz der Sehnsucht und Zufriedenheit aus zu gleichen kann niemals eintreten. Nach jener sogenannten absoluten Theologie wäre die christliche Hoffnung nichts als ein vorübergehendes Moment des zu sich selbst wieder gebrachten Geistes, da sie vielmehr eine bleibende Macht des Geistes ist durch den Glauben, der eine Gegenwart des Ewigen hat, auch das Ewige der Zukunft oder das Aufhören des Glaubens im Schauen gegenwärtig zu haben.

§. 212. Treue.

Durch die Hoffnung wird die christliche Liebe in allen Stücken treu d. h. auf der einen Seite fertig und entschlossen die Unschuld des Lebens bis ans Ende und bis in den Tod zu bewahren 2 Tim. 2, 9—12. Matth. 5, 11. 12. Hebr. 12, 4. und jegliche Nothsünde zu meiden, auf der andern Seite willig und fähig, ungeachtet des mangelnden Lohnes und Dankes und ungeachtet der bald drohend bald schmeichelnd abhaltenden Welt Hebr. 10, 32—35. Cap. 11. den Dienst der guten Werke und des erbauenden Exempels Phil. 1, 20 — 24. 2 Petr. 1, 13. fort zu setzen.

§. 213. Geduld.

Beide Arten der Treue setzen die Geduld voraus Hebr. 10, 36. d. h. ein solches Eingehen mit dem eignen Willen in den göttlichen Sinn der Trübsal, ein solches Hinnehmen der Züchtigung von Gott und ein solches Widerstehen gegen den Unmuth, bei dem sich auch die heftigern Schmerzgefühle in kindliche Anrufung des Herrn auflösen und mit Billigung dessen, was er thut, vereinigen Matth. 26, 39. 27, 46. 2 Cor. 12, 8.

§. 214. Hoffnung auf Christum.

Der Glaube, welcher dieser ganzen Gesinnung zum Grunde liegt, besteht in der durch die bisherige Erfahrung des Heils und durch das Wort Gottes gegebenen Gewißheit, daß die

noch unvollendete Erlösung theils am christlichen Einzelleben theils am christlichen Gesammtleben zur Vollendung gebracht werden soll. Denn die christliche Hoffnung oder die Hoffnung auf Christum schließt nicht allein die Gewißheit einer unendlichen Vervollkommnung oder einer beständigen Annäherung zwischen der hiesigen und der oberen Gemeinde in sich, bei welcher dennoch der Unterschied und Gegensatz immer übrig bliebe, sondern auch eine Endgeschichte ein, vermöge welcher einmal die Wiederentwickelung der Sünde und des Todes mit dem jetzigen Naturstande selbst völlig aufgehoben werden wird.

§. 215. Des Einzelnen Vollendung.

Kein Verzug und keine Unbegreiflichkeit der allgemeinen Weltvollendung darf die Hoffnungs-Seligkeit des Christen stören. Denn nicht allein wird jedem, dem im Tode die Welt vergehet, seine Persönlichkeit erhalten, wofür der heilige Geist die volle Bürgschaft leistet, sondern auch jeder der in dem Herrn stirbt Offenb. 14, 13., tritt mit ihm sofort *) in eine nähere und freiere Gemeinschaft Phil. 1, 23. Offenb. 14, 1. und wird überhaupt zu einem neuen und zu einem vollkommneren Dasein erhoben, nur daß sich dieser Zustand zu dem, den das Ende der Welt erst gewähren kann, wie ein Zwischenzustand verhält, und selbst eine große Mannichfaltigkeit von Wo und Wie des Daseins in sich schließt.

*) Daß wir eine solche, wenn gleich vorläufige, zwischenzuständliche Vollendung des einzelnen annehmen, wird theils durch Julius Müller (Theol. Stud. u. Krit. 1835. S. 785. f.) und Weizel (Dies. Zeitschr. 1836. S. 965. f.) in etwas erschwert, theils durch Joh. Pet. Lange (Ebendaselbst: Biblischtheologische Erörterungen I. S. 702.) Fichte (Idee der Persönlichkeit ꝛc.) und Krabbe in d. a. Schr. sehr erleichtert. Indessen hat Müller, obgleich er gegen Fichte das leiblose Dasein der abgeschiednen Seele aus Gründen der Schrift und namentlich nach 2 Cor. 5, 4. (ἐκδύσασθαι) behauptet, vollkommen anerkannt, daß dieser in sich gekehrte Ruhestand das εἶναι σὺν Χριστῷ nach Phil. 1, 23. nicht aus-

schließen dürfe. Unmöglich ist es, wenn man auf die schlichte Alternative des Philipperbriefs: entweder im Fleische bleiben (= ἐκδημῆσαι ἀπὸ τοῦ κυρίου nach 2 Cor. 5.) und Frucht schaffen, oder abscheiden und bei dem Herrn sein (= ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον), oder wenn man auf das christliche Bewußtsein achtet, sich Weizels Suspension der vollkommneren Gemeinschaft mit dem Herrn bis auf den großen Tag gefallen zu lassen. Vor allem hat doch Schleiermacher das christliche Bewußtsein richtig dahin ausgelegt, daß es für den, der in der Gemeinschaft des Erlösers lebt und stirbt, keine Unterbrechung dieses Verhältnisses, keine Sistirung oder Suspension dieses Genusses, obgleich wesentliche Läuterung und Vervollkommnung darin geben könne. Eben weil und sofern mir Christus, sagt Paulus, das Leben (Bedeutung Inhalt, Werth des irdischen Daseins) ist: ist mir Sterben Gewinn. Nun muß sich doch dieser Gewinn schlechterdings auf denselben Gegenstand des Besitzes beziehn, der schon den Lebenswerth vorzugweise hergegeben. Paulus käme aber dem Herrn durch den Tod um kein Haar breit näher, wenn vor dem großen Tage, welcher auch den lebendigen christlichen Erdbewohnern Christum wiedergiebt, zwischen ihnen gar keine Wiedervereinigung statt fände, und der Tod kein Weg dazu wäre. Christus selbst hatte den Aposteln auch als Einzelnen die παράληψις verheißen Joh. 14, 3. f.: er bereite ihnen die Stätte, er komme ihnen wieder, jeder solle da sein (nach der παράληψις), wo Er sei. Will man demnach um den Gegensatz des Jetzt und des jüngsten Tages destomehr an zu spannen, das Jenseits des Einzelnen als gar kein Plus setzen, so wird ein Minus daraus, und man dogmatisirt dann gewissermaaßen die Sorge derer, die Paulus zu trösten hatte, da sie alle Offenbarung der Herrlichkeit nicht nur dem Diesseits sondern auch den dann noch Diesseitigen vorbehalten dachten. Allerdings enthält nun der ihnen vom Apostel gespendete Trost 1 Thess. 4, 14. 15. ἄξει τοὺς κοιμηθέντας — σὺν αὐτῷ — ἡμεῖς — οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας, die Anerkennung mit in sich, daß die Jenseitigen (Entschlafnen, νεκροὶ ἐν χριστῷ) auch noch nicht vollendet sind: allein das folgt nicht aus irgend einer biblischen Vorstellung ihres Zustandes, sie heiße „Schlaf oder Tod oder Ruhe“ daß ihre Seelen nur gemeinschaftslose, oder gar bewußtlose Existenz hätten, und daß sie nicht in Gemäßheit ihres Verhältnisses zum Erlöser gerichtet, gestraft oder beseligt würden.

Die Schrift läßt freilich zunächst, sowie noch jetzt das allgemeine Bewußtsein, die Todten in Christo von der Mühe und Trübsal ruhen Offenb. 14, 13. 1 Thess. 5, 10., aber wenn man hiebei auch nicht die bloß äußerliche Grabesruhe (Tertullian de anima c. 58. dormire est corporum, non animarum) sich vor zu stellen hat, sondern, daß die Seelen der Angst entnommen sind: so reicht doch die Vorstellung ἀνάπαυσις, σαββατισμὸς Hebr. 4. selbst noch bis in den Zustand der entschiednen, vollen Seligkeit hinein, und kann schon deshalb nicht die ganze und einzige Charakteristik des Zwischenzustandes enthalten, sondern läßt um so mehr auch eine weitere positive Bestimmung desselben übrig, da die Frommen auch diesseits nicht in das Gefühl des Kampfes und der Angst aufgiengen, vielmehr eine Freude am Herrn, eine Erkenntniß Seiner, ein Leben und Wirken in ihm und eine Gemeinschaft unter einander genossen, die man sich seit ihrer Entrückung aus der Angst theils gesteigert denken muß theils auch irgendwie örtlich und räumlich vermittelt denken kann. Einige nun, welche die Steigerung des Seelenlebens nach der Seele Entleibung ebenso wenig als den verschiednen Zustand der guten und bösen Seelen in Abrede stellen, glauben doch jede Vermittlung des geistigen Daseins durch Leiblichkeit und jede Reciprocität zwischen Seele und Welt dem Zwischenzustande absprechen zu dürfen. Müller hat das In sich Leben der Abgeschiednen ähnlich wie Thomas Burnet (de statu mortuorum et resurrectione liber Lond. 1726. p. 83. sq. cf. p. 47. al.) aufgefaßt. (Es wäre überhaupt nützlich, bei der jetzigen Wiederholung aller eschatologischen Fragen, auf diese für Philosophen und Theologen wichtige, und an feinen und tiefen Beobachtungen überaus reiche Schrift zurück zu gehen.) Burnet hat ganz recht den Zwischenzustand geltend zu machen, aber seiner Lehre vom schlechthin isolirten, äußerungslosen und nackten Sein der Seele entspricht die Schrift eben nicht. Wie könnten die Seelen der um Jesu willen Geopferten so fragend und klagend, so mit weißen Kleidern angethan, so als geschaarte Umgebung des Lammes vorgestellt werden, wie fänden die Voraussetzungen der Parabel Jesu vom reichen und armen Manne, oder des Trostes für den sich bekehrenden Schächer statt, wie könnte Gott die Vollendeten bei der Wiederkunft Jesu mit ihm führen, und abgesehn von dem Allen wie wäre dieses absolute In sich Sein eines geschaffnen Geistes, der eben dazu, daß er mit und

in der Natur sei, also auch ein Wo und Wie des Daseins für sie und mit ihr haben muß, zu denken: wenn Burnets Ansicht gelten sollte. Mit der Instanz, daß jene Stellen poetischer Art seien, kommt man nicht aus, denn wenigstens das Paradies, die vielen *μοναὶ* Joh. 14., überhaupt das alicubi der Seelen, sind Vorstellungen dogmatischer Natur gewesen. Zwar sind die Subjecte der Verstorbenen in Bezug auf die irdische Leiblichkeit *νεκροὶ*, sonst *ψυχαὶ, πνεύματα* 1 Petr. 3, 19 Hebr. 12, 23. Offenb. 6, 9., und behalten als solche eine Bestimmung für die Endauferstehung: aber nackt, ledig sind sie eben nur in Beziehung auf das Nichtmehr des irdischen, und auf das Nochnicht des himmlischen, neuen Leibes. Wird dieses fest gehalten, dann ist selbst Burnet nicht gegen die Annahme einer leiblichen Vermittelung des Daseins der Abgeschiednen, und geht S. 88. auf ähnliche physiologische Betrachtungen ein, wie sie Fichte vom speculativen Standpunkte, Lange vom biblischen aus angestellt hat. Lange hat völlig Recht 2 Cor. 5, 4. so zu erklären: „wir werden nicht überkleidet, wie wir wohl darnach seufzen, sondern erst entkleidet, obwohl dennoch wieder bekleidet. Wonach das völlige Bloß-Sein ausgeschlossen ist. Es kann wohl die Frage sein, ob sich alles was die Schrift vom Zwischenzustande sage, zusammenschauen, und ob Alles, was theils von der Vollendung des Einzelnen theils von der All-Vollendung geschrieben steht, sich zu Einer Anschauung so vereinigen lasse, wie es Lange versucht hat: aber soviel steht fest, daß theils in Bezug auf *χρίσις* theils in Bezug auf Dasein und Leben nach Außen und Innen, auf Gemeinschaft und Thätigkeit, kein bloßer Stillstand, sondern nur die Unvollkommenheit in dem Mittelzustande zu denken ist. Daß nach Hebr. 9, 27. unmittelbar nach dem Sterben ein Gericht eintrete, ist gewiß, nur, daß dadurch nicht das Endegericht erledigt wird. Und wie kann, wenn die Abgeschiednen schlechthin nur in sich leben, durch das Wort und die Verkündigung nach 1 Petr. 3, 4 auf sie gewirkt werden? Weizel treibt diese Stellen wie apokryphische vor sich her; wozu kein haltbarer Grund vorhanden ist. — Was Lange auf Anlaß paulinischer Lehre von verschiednen Verleiblichungen in verschiednen Kreisen des Schöpfungsgebietes sagt, findet eine Bestätigung in einer weit verbreiteten Theorie des jüdischen Alterthums, welche auch dem *Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου* zum Grunde liegt. Dort bleibt Christus in seiner

Niederfahrt zur Erde den Fürsten und Engeln der einzelnen Himmel nur dadurch verborgen, daß er die eigenthümliche Leiblichkeit und Bekleidung eines jeden Himmels annimmt.

§. 216. Wiederkunft Christi.

Das Ende*) ist der Zeit nach unbekannt Marc. 13, 32—37. 1 Thess. 5, 2. ὡς κλέπτης ἐν νυκτί und der besondern Beschaffenheit seiner Vorzeichen **) wegen immer theils zu früh erwartet theils zu weit hinausgesetzt. Die Vorzeichen bestehen nicht allein in natürlichen Erschütterungen, sondern auch in sittlichen Erscheinungen. Wie von jeher die Hülfe am nächsten war, wann die Noth aufs höchste stieg ***), wird die herrliche Offenbarung Christi nicht erfolgen, es sei denn vorher in irgend einem wiederholten Verlaufe der antimessianischen Herrschaften der Gegensatz der Gemeinde und der Welt, und die Erscheinung der widerchristlichen Denkart aufs höchste gekommen 2 Thess. 2, 3. Endlich ist die Predigt des Evangeliums zum Glauben geschlossen, und der verkündigte Erlöser erscheint in Herrlichkeit. Also auf solche Weise, daß wer erscheine und ob er erschienen sei, nirgends der geringste Zweifel übrig bleibt Luc. 17, 23. 24. Sachar. 12, 10. Offenb. 1, 7. Er kommt aber nicht allein um die Predigt des Evangeliums, sondern auch um die Weltdauer selbst zu beschließen, um die Welt des Glaubens, in der die Gerechtigkeit wohnet und die Seligkeit, zu einer Welt des Schauens zu machen, die Todten zu erwecken, die Lebenden zu verwandeln, die Lebenden und Todten zu richten und die Kinder Gottes zur Erbschaft der ewigen Seligkeit zu führen. 1 Thess. 5, 23. 2 Thess. 1. u. 2. 1 Tim. 6, 14. Hebr. 9, 28. 10, 37.

*) Die Speculation hat so wenig gegen die christliche Vorstellung von der Welt-Katastrophe einzuwenden, daß sie vielmehr, wenn es keine eschatologische Lehre gäbe, diesen Mangel ersetzen müßte. Damit, daß man ohne weiteres die Momente der Eschatologie verewigt und als ewige vergegenwärtigt, ist weder das Christenthum erklärt, noch philosophisch etwas gewonnen. Man

will nicht, daß der Geist in seinen wesentlichen Bestimmungen von Zeit und Natur abhängig sei, und läßt doch eben diese Natur und Zeit endlos in ihrem beständigen Diesseits und Einerlei bestehen. Die Individualitäten und Zeitmomente werden sowie sie entstehen weggezehrt wieder und überwältigt; dennoch wird das Gesammt-Dasein, das individualisirte, nie und nirgends überwunden, und der individualisirende Geist kommt nicht zu Ende. Es giebt nichts als logische Verklärung, die physische, die man hoffen und weissagen müßte und als eine solche doch auch wissen und verstehen lernen könnte, wird ganz vergessen. Wenn nun doch die Natur das Medium der Geschichte ist, so muß sie ohne Ende und Verklärung auf alle Realität verzichten und kann nichts als leere Gelegenheit und der nichtige Reflex des denkenden Geistes sein. Soll die φθορὰ überwunden werden, lehrte ein altes Apokryphon, so muß auch diese γένεσις aufhören: das war bessere Philosophie als die Philosophie der endlosen Geschichte.

**) Die apokalyptische Prognostik des N. T. besteht aus solchen Thatsachen, welche in irgend einem Grade schon öfter eintreten ehe sie vollkommne Prognosen werden. Um so natürlicher ist es, daß von den Aposteln her das Ende den Frommen, besonders in neuen Entwickelungsaugenblicken viel näher erscheint als es ist. Darin aber irren sie nicht, daß sie die Prognosen erkennen, wenn diese auch bis ans Ende Gegenstand des Ahnens und Glaubens bleiben.

***) Quando duplicantur lateres, venit Moses. Vergl. Luc. 21, 28. Durch die apokalyptischen Lehren des N. T. zieht sich eine mehr geistliche und eine mehr leibliche Darstellung der letzten Dinge hindurch. Man vergl. z. B. was Johannes vom Widerchrist und von mehrern Widerchristen sagt, mit den viel plastischern und bestimmteren Erwartungen des Apostels Paulus und der Offenbarung, und in einer und derselben Stelle (Joh. 5.) die erweiterte mit der begrenzteren Auferweckung der Todten. Wenn wir nun überhaupt schon aus den einzelnen Stücken der plastischen Darstellung keine ganze Anschauung zusammensetzen können, so werden wir durch das Dazwischentreten der geistlicheren Lehren noch mehr berechtigt und auch sonst genöthigt, in jeder der evangelischen oder apostolischen Hauptdarstellungen symbolische Bestandtheile von unmittelbar didaktischen zu unterscheiden. Allein hier ist nicht von Symbolen der Idee sondern ebenso wie in der Ur- oder Anfangs-Geschichte von Symbolen der Thatsache die Rede.

§. 217. Auferstehung.

Die bloße Fortdauer und Unsterblichkeit der Seele, oder die bloße Befreiung von der irdischen Behausung erfüllt die christliche Hoffnung nicht; denn die Vollendung des Einzelnen ist selbst in keiner Weise vollkommen, solange das Ganze der Schöpfung und der Kirche nicht mit ihm und er mit dem Ganzen vollendet ist. Der Christ wartet einer Erlösung des Leibes Röm. 8, 23. Demnach hoffen die Christen Auferstehung der Todten, und Christi Auferstehung ist das geschichtliche, die Gabe des heiligen Geistes, des Geistes der Herrlichkeit, das innere Unterpfand derselben 1 Cor. 15, 20. Röm. 8, 11., der Leib aber der Auferstandnen nicht der verwesete, noch der verwesliche. Natur und Leib hegen ein großes, tiefes Geheimniß. Die Natur selbst soll frei werden von der Eitelkeit und Vergänglichkeit, der sie unterworfen ist. Das Hervorgehen aus dem Grabe ist nur das Bild oder die theilweise Erscheinung einer verklärenden Wiedergeburt oder Verwandlung unsers Einzellebens, in welcher wir dem verklärten Leibe des Erlösers ähnlich werden, nachdem wir in der Zeit das Bild des irdischen Adam getragen haben. Phil. 3, 21. 1 Cor. 15, 35—50.

Anmerk. 1. Der Satz des apostol. Symb. credo resurrectionem carnis wird von Müller a. a. O. in Anspruch genommen, es müsse heißen corporis; von Lange aber vertheidigt. Denn zwar der hier schon allezeit werdende und vergehende Stoff werde der Auferstehung nicht in der Identität theilhaftig, aber auch der Leib (σῶμα) sei nicht bloße Form ohne Substanz, und es gebe nach 1 Cor. 15, 39. eine verschiedne und mannichfaltige σάρξ In der That kann diese Differenz von Leib und Fleisch ausgeglichen werden; denn in dem einen Falle ist eben nur die bloß geistige Existenz des Menschen in der Zukunft geläugnet, im andern zugleich die erneuerte Einheit der geistigen und natürlichen Wesenheit behauptet, in beiden die Erhaltung und Erneuerung der Individualität.

Anmerk. 2. Auf diese, auf Erhaltung der einzelnen menschlichen Eigenthümlichkeit kommt es denn auch lediglich an, wenn von

der Selbigkeit des irdischen und künftigen Leibes die Rede ist. Das Bild des Samenkorns, der Begriff der Verwandlung des Einzelnen, und Andres dergleichen läßt diese Selbigkeit erschließen. Sie hätte aber kein Interesse, wenn nicht der so oder so gearteten Seele zu ihrer Erscheinung und Aeußerung eben nur der geeignete Leib zukäme. Denn das Princip der Individualität ist doch wieder die Seele und nicht der Leib Wieviel Ironisches auch an der leiblichen Gestalt und Erscheinung des Menschen sein mag — und nichts davon zufällig oder absichtslos: weil es dem Zustande angehört, der im Widerspruche bestehen und am Widerspruche oder am Widerstande zwischen Fleisch und Geist sich entwickeln soll: so dürfen wir es doch im Allgemeinen gelten lassen, der individuelle Leib entspreche den Grundanlagen der seelischen Eigenthümlichkeit, und die sittliche Charakterbildung gebe mehr und mehr dem Körper seine andre oder seine freibestimmte Gestaltung. Was über diese beiden Momente hinaus Eigenthümlichkeit ist, muß eine schlechthin vergängliche sein. Also ist auch das Princip der Selbigkeit des Leibes in der Selbigkeit der Seele. Wer sich nun vor der Endauferstehung die Abgeschiednen leiblos denkt, hat an der bloßen Asche des verwesten Leibes schwerlich noch einen Anknüpfungspunkt für die Identität gewesener und künftiger Leiblichkeit. Die Vermittlung der Identität wird vielmehr in derjenigen Leiblichkeit gesucht werden müssen, in welcher die abscheidende Seele bleibt, und welche ihr nach Beschaffenheit der kosmischen Sphäre, der sie nun zunächst jedesmal zugehört, und nach den Momenten ihrer eignen innern Gestaltung bis dahin verändert wird, wo sie den Endzustand erreicht. Fragt man bei solchen Voraussetzungen, was denn nun noch für Interesse und Endursachlichkeit für den Moment der allgemeinen Auferstehung in leiblicher Beziehung übrig bleibe, und ob nicht die Wiedervereinigung der schon geschiednen Seele mit der Erde eine Zurücknahme vielmehr und Vereitelung des vorausgehenden Processes sei: so dient zur Antwort, daß nun eben die Erde selbst nicht mehr die vorige Erde, daß das gesammte Natursystem erneuert und verklärt, und daß der Leib der Vollendung dem Leibe Christi ähnlich, unsterblich, geistlich, also dem geistlichen Leben schlechthin angemessen und dienstbar sein wird. In der mystischen Theologie der Juden ist die Selbigkeit des irdischen und himmlischen Körpers ganz aufgegeben. Der in der Seele individualisirte Geist

legt im Tode den irdischen Leib für immer ab und erreicht mit seiner Wiederverleiblichungsfähigkeit endlich den Eingang in den letzten Himmel, wo jedem Auserwählten sein Kleid bereit liegt. Der Begriff des himmlischen Leibes ist aber durch den ethischen Begriff der Keuschheit, der Sanftmuth u. s. w. vermittelt; denn auch die Tugenden sind dieser Lehre zufolge imagines Dei acquisitae und in ihrer Art Ausprägungen, Leiber, Kleider. Die weißen Bekleidungen der Seelen in der Apokalypse dürften damit wohl verwandt sein.

§. 218. Beschluß.

Denen, die in Hoffnung selig sind, eröffnet sich die Region dieses Glaubens. Als eine selige Hoffnung kommt die Auferstehung nur den Kindern Gottes zu. Sie sind hier geistlich mit Christo gestorben und auferstanden Col. 3, 1—4. Dieses ihr Leben von ihm und mit ihm ist aber verborgen gleich wie Er verborgen ist. Seine Offenbarung wird die ihrige sein Röm. 8, 18. 19. Nachdem sie ihm nach dem Fleisch in den Tod nachgefolgt sind, wird er sie von den Todten auferwecken am jüngsten Tage, daß sie mit ihm herrschen, leben und die Welt richten. Und das ist eine erste Auferstehung Offenb. 20, 6. eine Auferstehung der Gläubigen Joh. 6, 40. der Gerechten Luc. 20, 35. 1 Cor. 15, 23. 1 Thess. 4, 17. In der Lehre von der christlichen Hoffnung kann zunächst nur von dieser die Rede sein. Sofern sie der Zeit nach der allgemeinen Auferstehung vorangehet, ist sie theils als Anfang einer Erneuerung der Natur theils als der Sabbat des Volkes Gottes oder als die diesseits des Weltendes noch zu hoffende vollendetste und herrlichste Erscheinung der Kirche Christi zu denken. Die allgemeine Auferstehung gereicht den Einen zum Leben den Andern zum Gericht und zur Beschämung Dan. 12, 1. Joh. 5, 29.*) AG. 24, 15. Das Allgemeine derselben kann nur sein: die nothwendige Erhaltung **) aller menschlichen Individuen bis zu ihrer Darstellung und offenbaren Unterscheidung vor dem Richterstuhle Christi Röm. 14, 10. Offenb. 20, 13. 14.

*) Wir folgen bei dieser Stelle der Auslegung, welche V. 21. in ἐγείρειν τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖν den weitesten unbestimmtesten Begriff von der göttlichen Macht Todte zu beleben, V. 25. aber zunächst die geistliche, V. 28. 29. die leibliche Erweckung der Todten findet. S. Lücke's Commentar u. Excurs.

**) Allerdings ist Leben und Leben, Gericht und Gericht hier zu unterscheiden. Denn dem Gericht als offenbarer und entscheidender Bestimmung des persönlichen und Thatwerthes fallen auch die anheim, welche zum Leben auferstehn, Offenb. 20, 13. und das Activ-Verhältniß der Vorgezognen zum Gerichte hebt nicht jedes Passiv-Verhältniß auf — aber auch, die zum Gerichte auferstehen, zu ihrer Verurtheilung, treten zu diesem Behufe aufs Neue ins volle individuelle Dasein.

§. 219. Endegericht.

Die Scheidung des Guten und Bösen, welche das Wort Gottes, oder welche auch die fortschreitende Geschichte und Regierung bewirkt, entspricht für sich allein dem göttlichen Rathschlusse und der Vollendung der Erlöseten noch nicht. Zwar ist nun schon der Zustand, der unmittelbar nach dem Absterben für jedes Menschenleben (Hebr. 9, 27. Luc. 16, 13.) eintritt, von richterlicher und vergeltender Beschaffenheit; allein sowie es an Andeutungen davon nicht fehlt, daß die verstorbenen Gläubigen durch den Tod allein noch nicht der vollendeten Seligkeit theilhaftig geworden sind Hebr. 11, 39. 40., so kommen auch Spuren jenseitiger Bestimmung zur Erkenntniß des Heils 1 Petr. 3, 19. und zur Sinnesänderung und Reinigung vor 1 Petr. 4, 5. 6. *). Endlich in der allgemeinen Auferstehung tritt die vollkommne Entscheidung und Aufklärung über jeden persönlichen Werth, über jedes persönliche Verhältniß zu den göttlichen Bündnissen der Natur und Gnade ein Matth. 25, 31. 1 Cor. 4, 5. Röm. 2, 6. Des Menschen Sohn giebt dieselbe in der Vollmacht von Gott Joh. 5, 22. 27. dergestalt, daß die früher Vollendeten in dem Maaße, als ihre Gerechtigkeit schon mit dem Dasein der wahren Kirche in allen Gewissen

geoffenbart ist, auch mitwirkend an dem Gerichte theilnehmen 1 Cor. 6, 2. vergl. Luc. 22, 30. Im Gerichte werden alle Kinder Gottes geoffenbaret, und durch dasselbe von jeder Gemeinschaft der Unheiligen **) befreiet Matth. 13, 39—42. 25, 33. Der Gedanke einer ewigen Verdammniß und Strafe Marc. 9, 44. Matth. 25, 41. 46. ist insofern ein nothwendiger, als es in Ewigkeit keine erzwungne Heiligkeit des persönlichen Wesens, und in Ewigkeit keine selige Unheiligkeit Röm. 2, 8. 9. geben kann. Dagegen ist ungegründet, daß die Wahrheit des Wortes Gottes und das Reich Gottes selbst die Wirklichkeit ewig verdammter Wesen bedürfe, oder daß Gott einem persönlichen Wesen nur dazu die Existenz in Ewigkeit erhalte, um ihm die Möglichkeit der Heiligung und Beseligung in Ewigkeit zu nehmen ***).

*) Die Stellen 1 Petr. 3, 19. und 4, 6. haben als Zeugnisse apostolischer Lehre von Christi Verkündigung im Hades allen wegkünstelnden Auslegungen bis hieher widerstanden und sind auch durch Weizels (Stud. u. Krit. 1836. S. 927. f.) befremdliche und voreilige Bemerkungen nicht entkräftet worden. Dieser Gelehrte erkennt den Sinn der Worte an wie er ist, wenn es auf das Factum ankommt; aber, weil er Entwicklung des Zustandes im Hades auf keinen Fall will, vielweniger Veränderung und Bekehrung, so scheint ihm diese Vorstellung theils nur eine Lücke im Dasein des Erlösers ausfüllen theils nur die Idee der Universalität des Gerichts Christi über Lebendige und Todte vollziehen zu sollen. Ohnehin sei die Verkündigung nur dreitägig, nur transitorisch, und — so hätte er nun getrost hinzufügen können — ohne Zweck, ohne alle Wirkung und Bedeutung. Daß ihm die Stelle, so aufgefaßt, apokryphisch erscheint, ist sehr begreiflich. Aber wenn sie ihm weiter den spätern, also apokryphischen Ursprung des ganzen ersten petrinischen Briefs leicht verräth, so verräth er selbst, wie leicht dogmatische Vorurtheile die Kritik und Exegese verderben. Gerade der hohe, ächt apostolische, kanonische Charakter des Briefs muß uns Bürgschaft werden, daß er eine so gedankenlose Lehre und eine so zweck- und wirkungslose Thatsache als der descensus ad inferos nach Hrn. W. Auf-

fassung ist, nicht zu seinem Inhalte haben kann. Irgend eine bloß logische Consequenz hat das Dogma nicht erzeugt, noch durch das christliche Alterthum hindurch erhalten, wenn darunter etwas für die Idee selbst gleichgültiges verstanden wird. Auch spiegelt sich darin nicht bloß die Wahrheit des jüngsten Tages ab. Die Wirkung und Bedeutung des Heiles und der Erkenntniß des Heilandes geht über das diesseitige Dasein des Menschengeschlechts in ihrer belebenden und heiligenden Kraft hinaus, weil die Allgemeinheit der Gnade verherrlicht und mit dem Unrecht des Zeitverhältnisses ausgeglichen werden soll. Von der einseitigen Allgemeinheit des Gerichts handelt es sich hier nicht, sondern vom ganzen Verhältnisse der Einzelnen zum Erlöser. Das Gericht über die Vorfahren würde ja durch die bloße Notiz von Christus nicht moralisch möglicher und gerechter, wenn die Notiz auf keine Weise hätte wirksam werden können. Auch ist das *χριθῶσι* in der zweiten Stelle so wenig die Hauptvorstellung, daß es vielmehr nur dem *ζῶσι* zur Vermittelung dient, und Steiger ganz richtig bemerkt, der Sinn sei: *ἵνα χριθέντες μὲν σαρκὶ — ζῶσι.* Die Aera des Heidenthums, der Sünde und des Muthwillens ist vergangen, lehrt der Apostel; sie hat lange genug gewährt, verlängere sie keiner. Selbst für die Vorwelt hat Christus, hat das Evangelium eine bekehrende Absicht und Folge, so daß die Todten, obwohl in Gemäßheit des menschlichen Standes und Geschickes am Fleische gerichtet, mit dem Tode gestraft, doch in Gemäßheit des göttlichen Gnadenwerkes dem Geiste nach leben sollen. Aehnlich Röm. 8, 10. *τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν· τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.* Das also ist apostolische Vorstellung, daß es für diejenigen, die Christum in seiner Wahrheit und Gnade diesseits nicht erkennen konnten, eine nie zweck- und wirkungslose, sondern entweder richtende oder belebende jenseitige Erkenntniß Christi gebe. Es ist wunderlich, mit der Kürze der drei Tage diese Wirkung abschneiden zu wollen. Den Begriff aber des Mittelzustandes hebt der Gedanke jenseitiger Bekehrung nicht auf, denn darin, daß er zwar das diesseitige Leben zu seiner Voraussetzung hat, aber noch nicht in völlige Entschiedenheit des Todes und Lebens, der Verwerfung oder Seligkeit aufgeht, ist er eben der mittlere.

**) Dieß ist Ursache, daß das Gericht selbst, das doch theilweise von Leben und Seligkeit ausschließt oder möglicher Weise davon

ausschließt, dennoch in die Lehre von der Hoffnung auf Christus als solche gehört. Es ist nicht wider den Begriff, die Eschatologie als Vollendung des Heils darzustellen. Denn in christlicher Weise wußten wir von den letzten Dingen nichts, wenn sie nicht zur Verherrlichung des Erlösers und seiner Kirche einträten. Der Standpunkt des Naturphilosophen, der vielleicht eine Weltverbrennung oder deß etwas erkennt, oder der Standpunkt der natürlichen Postulation eines Himmels und einer Hölle ist nicht der des Christen, mindestens für ihn ein untergeordneter. Die Möglichkeit des Bösen ist um des Guten willen da; wird es aber in seiner Wirklichkeit durch die Gnade der Erlösung nicht schlechthin vernichtet, so wird es doch verhältnißmäßig pernichtet, und gereicht auch so zur Verherrlichung der Gnade. Ist ewige Strafe, so muß sie eben selbst mit zur Vollendung des Heils gehören Die Erlöseten können sich also zwar nicht nach der Verdammniß irgend eines Menschen sehnen, wohl aber nach dem Weltgericht als Offenbarung als Entscheidung als Sistirung aller Herrschaft des Bösen als Aufhebung aller gemischten und unreinen Zustände.

***) Ob der andre Tod nur wie die parallele Vorstellung des ewigen Strafzustandes oder wie das abschließende Moment desselben, also wie absolute Vernichtung des Individuums gelten solle, kann die Frage sein. Ueberhaupt versteht die Schrift unter Tod nicht in jedem Falle das Nichtsein oder die Verneinung des Seins, sondern öfter das Nichtsein im Sein; denn der Tod in Sünden, das Getödtetsein im Sündenfalle negiert das individuelle Dasein nicht. Dem zufolge könnte der andre Tod derjenige geistliche Tod sein, der die Bestimmung und Fähigkeit zur geistlichen Wiederbelebung ausschließt, ohne das Dasein auf zu heben. Und wenn die Offenbarung Johannis sagt, der Feuer- und Schwefelpfuhl sei der andre Tod, so scheint, weil auch sonst vom unauslöschlichen Feuer die Rede ist, ein bleibender Zustand angezeigt zu werden. Andrerseits tritt der Gedanke der Vernichtung mehr hervor, wenn man erwägt, daß auch der Tod und der Hades, welche doch schlechthin nicht mehr sein sollen, in den Pfuhl geworfen werden. Auch bezieht sich der andre Tod als solcher nicht als ein totaler geistlicher Tod auf einen partialen dieser Art, sondern als ein Seelentod auf den ersten leiblichen, also auf den Gegensatz von Sein und Nichtsein überhaupt. Der Begriff einer absoluten Unsterblichkeit der menschlichen Seele, als einer schlechthin einfachen Wesenheit

ist neuerdings zu sehr in Prüfung genommen worden, als daß er allein und für sich einer solchen Auslegung vom andern Tode widerstehen könnte. Der endliche, geschaffne Geist ist eben dieser; er hat die Unendlichkeit in Ableitung und Gabe von Gott; sein für sich, sein Einzel-Sein ist das beständige Werk der erhaltenden Gottheit. Gott hat allein Unsterblichkeit, zieht er den Geistesodem zurück von der Seele, so ist sie nimmer da, und die Auflösung ihrer Kräfte würde einen ähnlichen Tod wie den des Leibes bewirken. Diejenigen nämlich, die niemals den heiligen Geist empfangen, den Bürgen der unsterblichen Selbstheit, können auf diese Weise auch den vernünftigen Geist, den Geist überhaupt (νοῦς, πνεῦμα), der im Sündenfalle bereits zur Passivität herab gesunken ist, also das Bewußtsein von Gott verlieren, und was würde von menschlicher Substantialität als solcher nach diesem erlittnen Verluste der Seele übrig sein? Allein das fragt sich nun eben wieder, wie sich die menschliche Natur begreifen lasse in Bezug auf Unterschied und Einheit von Seele und Geist. Ist die menschliche Seele wirklich nur die gesteigerte thierische Individualität, das gesteigerte Princip des organischen Lebens, zu welcher oder zu welchem nun der Geist (νοῦς) noch hinzukommt wie ein donum superadditum? Oder läßt sich die menschliche Seele als Wille und Vorstellung oder als Bewußtsein vom Selbst und der Welt in Bezug auf Gottes-Bewußtsein, in Bezug auf Vernünftiges, ganz wie eine erst auszufüllende Form denken, so daß die Lösbarkeit von Geist und Seele den Begriff des Menschen von Anfang an constituirte? Keineswegs. Die menschliche Seele als menschliche ist ein individualisirter Geist, der nicht bloß der Substanz nach einer Seele inhärirt, sondern als das sich selbstbestimmende Ich seine Bestimmtheit und seine Bestimmung hat. Die Seele ist eine natürliche Selbstheit, die auch in ihrem Verfall zur Eigenheit die uranfängliche Bestimmtheit, Geist zu sein nicht verliert. Darnach zu achten, ist sie ἐπ' ἀφθαρσίᾳ (Sap. 2, 23) geschaffen, und die Möglichkeit ihres Abfalls von Gott, welche ja zugleich die Möglichkeit ihrer Vergeistlichung und Vergöttlichung ist, hebt, wenn sie verwirklicht wird, ihre Bestimmung und ihren Begriff nicht auf. In ente non deficit bonum; das Böse wird nie das An sich der Seele; und sie bleibt sonach relativer Weise unsterblich, obgleich sie in Sünden todt ist. Wirklich berechtigt uns auch, wenn wir jetzt von der Vorstellung des andern Todes absehn, die heilige

Schrift durch keine andre, die schlechthin vernichtete menschliche Seele zu denken. Denn der Erlöser setzt der Furcht von Menschen getödtet zu werden, nicht die Furcht von Gott getödtet zu werden, der Furcht leiblich zu sterben nicht die Furcht absolut zu sterben entgegen Matth. 10, 28. Luc. 12, 4. 5. Nicht *ἀποκτεῖναι*, sondern *ἀπολέσαι ψυχὴν, ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν* ist das *περισσότερον*, das Gott zu thun die Macht hat. Sollte aber *ἀπώλεια, φθορὰ* durch *θάνατος δεύτερος*, und nicht dieses durch jenes erklärt werden: so ist merkwürdig, daß gerade Weiße, der bei mehrern Gelegenheiten und noch Stud. und Krit. 1835 „über die philosophische Bedeutung der christlichen Eschatologie" S. 271 f. ein sich Ausleben und Untergehn der psychischen, nicht wiedergebornen Menschen denken lehrt, die Vorstellung vom ewigen (andern Tode) nicht auf diese sterblichen Seelen sondern auf die bösen Pneumatiker bezieht. Das ist nun zwar biblisch nicht durch zu führen, daß der Mensch im Sündenfalle entgeistet werde, und daß diesem entgeisteten Individuum das Sterben natürlich sei, denn der seelische Mensch ist und bleibt ein vermöge seines ursprünglichen Wesens zugleich pneumatischer Mensch — der seelische Mensch ist die Bezeichnung nicht einer natürlichen Gattung, sondern einer ethischen, einer Sinnes- und Willensrichtung, und daß wir in Adam alle sterben, ist nicht der Begriff der Vernichtung, daß wir in ihm geschaffen sind *εἰς ψυχὴν ζῶσαν* schließt die Spiritualität der Natur nicht aus, auch ist der Geist, der uns die Auferstehung und *ζωὴ αἰώνιος* versiegelt ein ganz andres als *πνεῦμα* = *νοῦς*: allein der Begriff des bösen Pneumatikers, wie ihn Weiße aufstellt, wäre nun eben, im Momente des Weltgerichts, der der ewigen Strafe und eine Rechtfertigung der Lehre von der ewigen Verdammniß. Und so sind wir bei dem in zwecklicher Hinsicht unbegreiflichem von Neuem angelangt. Daß der Lessingsche Begriff der ewigen Verdammniß und Strafe, als einer unausbleiblichen Folge und endlosen Vergeltung der bösen Handlungen, keine theologische Haltbarkeit habe, versteht sich von selbst. Denn die ewige Folge ihrer Sünden besteht zwar bei den Seligen, aber nicht als Strafe und Verdammniß, sondern als Gefühl der Gnade und der Dankbarkeit, und die Schrift bezeichnet mit Verdammniß und Seligkeit nicht das plus und minus eines und desselbigen, vielmehr den Gegensatz eines schlechthin verschiednen Zustandes. Indessen kann es bei diesem Dualism nicht so ohne

weiteres bleiben. Die Schrift lehrt eine ewige Verdammniß menschlicher Einzelwesen, weil sie in hypothesi nothwendig ist. Das nicht zwingende, nicht zauberische, nicht mechanische der Gnade läßt finalen Widerstand übrig; die Beharrung im Widerstande des Unglaubens ist möglich: folglich muß de futuro und in dieser Voraussetzung, wenn es Endegericht giebt, ewige Verdammniß sein. Schlechthin und in concreto ist nur der Teufel ewig verdammt, diese unbegriffne und begriffslose Individualität, und — die seines Theiles sind. Weder sind die Noachitischen Sünder, noch sonst geschichtliche Personen voraus und namhaft schlechthin oder ewig verdammt. Allein die Schrift unterscheidet doch Hypothesis und Thesis nicht, und die ewige Verdammniß, thetische und hypothetische Thatsache, muß in beiden Fällen im Gedanken verwirklicht werden. Wie ist das möglich? Wie kann das Böse ebenso wie das Gute verewigt werden? Die göttliche Erhaltung eines in Bosheit verkehrten Wesens besteht nur, wie es scheint, sofern sie noch in Erlösung übergehen kann. Die Erlösung geräth sonst in bleibende Incongruenz mit der Erhaltung. Cessirt die Christokratie ganz, ist sie ganz in absolute Gottesherrschaft übergegangen, so kann keine böse Selbstthätigkeit mehr übrig, kein Wesen in der Existenz sein, in welchem ein ungelöster Gegensatz haften bliebe. Entweder also ist die ewige Verdammniß nur Hypothesis und als solche die unbedingte Nothwendigkeit allgemeiner Bekehrung, oder das absolute Nichtsein, oder ein begriffloses Sein im Nichtsein, oder aber ein individuelles Sein mit schlechthin passivem und privativem Bewußtsein von der Erlösung und dem Reiche Gottes, ebenso jeder guten wie jeder bösen Thätigkeit beraubt, eine Ruine, die zugleich das Siegs-Denkmal der heiligen wahrhaftigen Liebe ist. Und in jedem dieser Fälle läßt sich erkennen, wie derselbe Apostel, der die ewige Verdammniß laut und stark gepredigt hat, doch seine äußerste Eschatologie ganz über den Gegensatz weg sehen und hingehen läßt. 1 Cor. 15. — Sofern es in diesem Artikel Geheimlehren für die christliche Kirche giebt, gehen sie nicht den Gegensatz des philosophischen und gemeinen Wissens vornehmlich an, sondern betreffen theils den Gegensatz verschiedner christlicher Erkenntnißstufen, theils den der Bekehrten und Unbekehrten. Denn für die letzten als solche, die sich nicht bekehren wollen noch bekehrt haben, besteht der Trost einer jenseitigen Bekehrung und Heilung auf keine Weise.

§. 220. Wiederbringung.

Mit der Wiederkunft des Herrn, der Auferweckung der Gerechten zum Leben, und überhaupt mit der Vollendung des Heils ist eine Veränderung des ganzen Weltzustandes oder eine Erneuerung des Himmels und der Erde zusammen zu denken 2 Petr. 3, 10—13. Offenb. 21, 1. 14. vermöge welcher Tod und Sünde mit allen ihren Anfängen und Wirkungen ausgerottet werden 1 Cor. 15, 26. *) Offenb. 20, 14. Mit dieser Herstellung aller Dinge AG. 3, 21. ist aber die sittliche Herstellung aller freien Wesen und also auch des Teufels oder eines gedenkbaren Widerchrists um so weniger als allgemeiner Glaubenssatz zusammenzustellen, da sonst die Geschichte des Reiches Gottes in einen Naturproceß verwandelt würde.

*) „Gott Alles in Allem" ist kein pantheistischer Gedanke noch ein sogenannter Theopantismus. S. oben S. 39. Das Ziel der Geschichte ist nicht die Wegschaffung der besondern Gattungen und Einzelheiten, noch die Rückkehr zur Allgemeinheit; denn auch so wäre Gott nur Alles, er wäre nicht Alles in Allem. Nicht die Einzelheit (das geschaffne Gute, dem als solchem die Bestimmung zur Freiheit und Selbstständigkeit in seiner Art anerschaffen ist) soll an sich weggeschafft, sondern sie soll in ihrer Eigenheit aufgehoben und zur Selbstheit in Gott, zu der Selbstheit erhoben werden, die die wahre vollkommne Gemeinschaftlichkeit und Gottinnigkeit ist.

§. 221. Ewige Freude.

Die ewige Freude, zu der die Gesegneten eingehen Matth. 25, 34. ist theils von der Vorfreude der Hoffnungs-Seligkeit, die sie in diesem Leben genießen, theils von der verschieden, in welcher sie unmittelbar nach diesem Leben von der hiesigen Arbeit ausruhen ohne den Zusammenhang des Bewußtseins mit demselben zu verlieren Offenb. 14, 13. Die Vorfreude ist eben nur eine solche, und die Erlösung aus dem Leibe dieses Todes

läßt die Unvollkommenheit übrig, welche Hebr. 11, 40. Offenb. 6, 10. 11. angedeutet, und durch das Endegericht und die Erneuerung der Welt aufgehoben wird. Was die ewige Freude an sich selbst sei, übersteigt zwar jeden Begriff, den wir von ihr fassen mögen, und jede uns unmittelbar gegebene apokalyptische Vorstellung 1 Cor. 2, 9.*) Ps. 126, 1. aber ihrem eignen Vorschmacke oder den Freuden des geistlichen Lebens auf Erden**) muß sie ähnlich sein, und demnach als ein jegliches Sünden-Uebel***) ausschließendes Fortschreiten in der anschauenden und wirksamen, in der empfangenden und selbstthätigen Gemeinschaft Christi uns in Hoffnung vorschweben, in einer Gemeinschaft, welche zugleich Gemeinschaft Gottes und anschauende Gegenseitigkeit mit den Engeln und Auserwählten ist, jedes selige Erkennen und Wiedersehn in sich schließt, und indem sie die allgemeine Grundbestimmung des ebenbildlichen Wesens (§. 91.) erfüllt, jedem gewährt, in höchster Wahrheit es selbst und doch in Gott und Mitgenosse zu sein.

*) „In dieser Stelle," bemerkt Knapp Vorless. über die christliche Glaubensl. II. S. 589. treffend: „ist eigentlich zwar nach V. 7. 8. von der christlichen Lehre, die vorher unbekannt und nicht menschlicher Erfindung war, die Rede; aber die ganze Stelle führt doch darauf hin, daß Gott eben darum diese außerordentlichen Anstalten durch Christum gemacht habe, um uns zu einer unnennbaren Glückseligkeit zu führen." —

**) Die räumlichen Vorstellungen: Himmel, viele Wohnungen im Hause des Vaters, ewige Hütten, Stadt Gottes und dergl. haben ihre Realität. Zwar jene topographischen Systeme, die in den Pseudepigraphen, bei Kabbalisten, christlichen Neuplatonikern, Scholastikern, bei Oberlin und sonst vorkommen, leiden an Willkür und ermangeln des Schriftgrundes und Geistes: aber auch die gänzliche Verneinung des Räumlichen, oder die Uebersetzung desselben in geistigen Zustand (Morus) in Sein in Gott = im Himmel (Pfaff) kann für das rechte nicht gelten. Mit Grund dringen Gerhard, Baumgarten und Andre auf ein alicubi; denn zwar eine neue, andre, dem geistlichen Leben angemeßne Natur und Welt, aber doch Natur und Welt soll es sein, was

die Heiligen als leibliches, räumliches Medium des Geistlebens besitzen werden.

***) Schleiermacher will, die ewige Seligkeit sei bloß Ziel und Grenze (Andern scheint sie und zwar nach 1 Cor. 15, 28. das Nicht-Sein zu sein). Im andern Falle, als ein Begriff von Steigerungen also auch von Hemmungen, Gegensätzen, Hindernissen, begreife sie auch noch das Uebel in sich. Mit letztrer Voraussetzung stimmen J. D. Michaelis und Reinhard überein, indem sie aus dem μένειν des Glaubens und der Hoffnung nach 1 Cor. 13, 13. auf ein noch zu überwindendes Widrige schließen. In Wahrheit aber bleiben Glaube und Hoffnung (vergl. 2 Cor. 5, 7. 1 Cor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2.) nur, sofern das gläubige Subject auch als schauendes in Abhängigkeit vom gehofften und geglaubten Gegenstande bleibt, oder sofern das Gehoffte, Geglaubte dem Glaubenden nie vergehet. Er verliert es nie, es verliert sich nie. Die Liebe ist aber größer, weil sie nicht bloß zu Gott in Beziehung setzt wie Glaube und Hoffnung, sondern selbst Gottwesen und Gottestheilhaftigkeit ist. Gott hofft nicht, glaubt nicht, sondern erkennet, liebet. Der Schleiermacherschen Annahme aber liegt der Irrthum zum Grunde, als seien Endlichkeit, Steigerung, Fortschritt vom Uebel nicht zu trennen. Mit Grund haben die Alten einen status impeccabilis, impatibilis beatorum Offenb. 21, 4. 2 Petr. 3, 13. gelehrt. Dieser schließt das Werden und Wachsen sowenig aus als das Lieben die Sehnsucht, die Ruhe das Thun und Streben, das Schauen die Vermittlung.

Register.

Register.

I. Angeführter Schriftsteller.

Abälard S. 17. 149. 260.
Ackermann 59. 81. 226.
Ammon 8. 86. 118. 138.
Anselm 150. 260.
Appulejus 61.
Athanasius 103. 125. 187. 225.
Athenagoras 166.
Augusti 180.
Augustinus 103. 117. 146. 150. 156. 157. 183. 203. 216. 220. 224.
Basilius 179. 199. 203. 279. 301. 302.
Baumgarten-Crusius 5. 8. 15. 29. 48. 63. 64. 70. 165. 223.
Baur 36. 47. 59.
Bellarmin 197.
Bleek 90. 231.
Boethius 14.
Böhme 138. 313.
Bouterwek 15. 19. 57.
Bretschneider 3. 71. 79. 118. 123. 207.
Bruno 39.
Burnet, Thom. 101. 368.
Calvin 79. 91. 123. 184. 308. 315. 334. 341.
Camillus Renatus 254.
Chrysostomus 337.
Chyträus 308.
Cicero 14. 40. 41. 81. 272.
Clemens von Alexandrien 17. 18. 28. 52. 74. 125. 129. 237.
Creuzer 47.
Dähne 19. 128.
Daub 21. 237. 318.
Delbrück 25. 93. 273.
Dinter 2.
Döderlein 8. 52 118. 257. 333.
Dorner 246.
Eckermann 118.
Elwert 19. 20. 24. 25. 26 138.
Epiphanius 187.
Fenelon 306.
Fichte, H. 366.
Fischer 19. 48. 62. 139.
Fries 13. 19.
Gabler 40.
Gennadius 52. 104.
Gerhard, Joh. 105. 334. 339.
Grashof 275.
Gregor von Nyssa 103.
Gruner 55. 118.
Gurlitt 275.
Hahn 7. 8. 63. 79. 123.
Hase 15. 19. 25.
Hebel 2.
Hegel 9. 13. 15.
Heilmann 8. 118.
Hengstenberg 87.
Henke 8. 27. 118.
Herbart 322.
Hermas 179. 301.
Hyperius 3. 103.
Jacobi, F. H. 13. 19.
Johannes von Damask. 14. 104. 132 140.
Josephus 249.
Isidor von Hispala 52. 104. 183.
Justinus 166. 176.
Kant 10. 13. 68. 85.
Kern, G. C. 207.
Kirkegaard 313.
Klaiber, B. Chr. 207. 249. 261.
Kling 4. 120. 131.
Knapp 63. 118. 155. 383.
Köppen 12. 13.
Krabbe 230. 242. 366.

Lactantius 31. 103.
Lange, Joh. Pet. 46. 270. 336.
Leibnitz 159.
Lessing 37. 68.
Liebner 36.
Lücke 89 375.
Luther 284. 291 334. 337. 340.
Marcell von Ancyra 51.
Marcus Aurelius 50. 60 187.
Marheineke 49. 93. 333.
Marius Victorinus 179.
Melanchthon 12. 116. 203. 334. 336.
Michaelis, J. D. 153.
Möhler 285.
Müller, J. G. 7.
Müller, Jul. 47. 366.
Neander 166.
Nitzsch, C. L. 63 64. 69. 84. 101. 110. 274. 361.
Oetinger 109. 131. 132. 134.
Olshausen 174. 180. 273.
Origenes 66. 103. 149. 241.
Petavius 52. 140.
Philo 31. 39. 134. 156. 225.
Planck, H. 94.
Plato 11. 35. 125.
Plutarch 31. 37. 41. 85. 222.
Pütter 101.
Rosenkranz 21. 26.
Rothe 344.
Sack 8. 34. 37. 46. 87. 96. 169.
Sailer 322.
Sartorius 168. 246.
Seiler 2. 308.
Schleiermacher 2. 4. 6. 8. 12. 15. 19. 21. 39. 43. 44. 65. 78. 79. 85. 101. 146. 150. 153. 184. 241. 248. 262. 333. 339.
Schmid, Chr. Fr. 25. 197. 211.
Schmid, Heinr. 19.
Schmieder 2. 170.
Schmitt, Clem. 8. 19. 21.
Schott 118.
Schulz, Dav. 17. 207. 219.
Schwarz 8. 101. 112.
Schweizer 271.
Spangenberg 109.
Steiger 377.
Stein 235.
Steudel 4 8. 19. 136. 207. 219.
Storr 332.
Strauß 235. 241.
Suabedissen 131.
Synesius 179.
Tafel 284.
Tertullianus 203. 239. 291. 298. 305.
Theodoretus 52. 186. 188. 243.
Theremin 37. 101. 110. 187.
Tholuck 275.
Thomas von Aquino 222.
Tieftrunk 138.
Tittmann, J. Chr. A. 285.
Twesten 2. 19. 20. 24. 27. 62. 66. 77. 84. 92. 96. 139. 171. 183. 185.
Ullmann 238. 239.
Urlsperger 168.
Vatke 9. 65. 79.
Vogt 35.
Voigt, K. W. Th. 146.
Wegscheider 118.
Weiße 380.
Weizel 366.
Wette, de 5. 19. 43. 93. 182. 191. 290.
Whitby 200.

II. Sach-Register.

Aberglaube 31.
Abhängigkeitsgefühl 25.
Adam 198. 208. 219. 259.
ἀγαθὸς 125. τἀγαθόν 133. τὸ ἀγαθόν 190.
Aergerniß 311.
ἀΐδιος, αἰώνιος 145.
Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου 127.
Anbetung im Geist 294.
Anfang, Unbegreiflichkeit 183. Begriff der Offenbarung 64.
Ἄπειρον 149.
Ἀποκάλυψις 63.
Apollonius von Tyana 59.

Ascese 297.
Atheism 38.
Auferstehung, carnis oder corporis 372. Selbigkeit des auferstandnen Leibes 373.
Befriedigung, göttliche 190.
Bekehrung, späte 289
Bestimmung, des Menschen 187. 189. 304. des Christen 348.
Bewußtsein 16. Selbst-, Welt-, Gottes-Bew. 25. 26.
Bildung, ethischer Begriff 304. 322.
Billigkeit, Beziehung der Nächstenliebe auf den Streit 323.
Bittgebet 300.
Blutrache 315.
Böse, das, allgem. Begr. 195. Nicht nothwendig 197. Verhältniß zum Uebel 200. Dreifache Ansicht des Bösen 219. Eine Erfahrung 222.
Christenthum 78. Beweis für d. Chr. 81.
Christus und Jesus 78. Kein Gesetzgeber 359.
Concupiscentia 209.
Cultur 44. 220
Cultus, Grundsätze desselben 341.
Decalog 307. 315.
Dogma, Wort und Begriff 50.
Dogmatik 3.
Dreieinigkeit, biblische 164. Geschichte der Lehre 166. f. Ist Schutz des Theismus 169. f. Spiritus tripotens 179.
Dualism 41.
Ebenbild Gottes 187.
Ehe, Begriff 348. Ehelichkeit des Christenlebens 318. Mosaische Eheverbote 318. Ehescheidung 350.
Ehre, als Gut 319.
Eid, Entwicklung des Begriffs 358. Wiefern zulässig 360.
Einzelheit und Selbstheit 382.
Elohim 134.
Engel 186. 223.
Erbauung 311.
ἔργα Χριστοῦ 82.
Erleuchtung 270.
Erweckung 270.
ἐς ὡς 132.
Ethik 3. ethische Auslegungsgrundsätze 350.
Fanatismus 36.
Fasten 301.
Feindesliebe 323.
Feindschaft, leidentliche gegen Gott 226. 254.
Fleisch, Fl. u. Geist, als unschuldiger Widerstreit 192. f Als sündige Richtung 205. Auferstehung des Fleisches 372.
Freiheit 193. 194.
Gebet 300. Bitte und Dank 294. Gemeindegebet 341.
Gefühl, berichtigende Apologie der Gefühlslehre Schleiermachers 19–25.
Geist, Seele und Leib 188. Geist und Seele 188. 379 380. Geistig und geistlich 189. Geist der Weisheit 142.
Gemeinschaft, Bestimmung des Menschen 187. des Christen 326—328. Gemeinschaft der Güter 321.
Gerechtigkeit, Gottes 156—164 Verhältniß zur Gnade 158. im Tode Jesu 257. Begriff des christlichen Lebens 303.
Gesetz, allgem. Begr. 194. Gut 201. Göttliche Gesetzgebung als Act der Liebe und Güte 161. Entwicklung derselben 162. 258 Des Gesetzes Ohnmacht 210 f. Gültigkeit und Ungültigkeit des Gesetzes 295.
Gewissen 193.
Glaube, allgem. Begr 16 Alttestamentlicher 278. Dreifacher Heilsglaube 288. Begriff der πίστις im Br. a. d. Hebr. 280 Glaubensanalogie 97.
Gnade, göttl. Eigenschaft 158—164. Göttl. Wirkung 265. Verhältniß zur Gerechtigkeit 159. 258. 317.
Gott, Dasein 125. 130. Unbegreiflichkeit, Erkennbarkeit 126—130 Gottes Reue 157. Gott Alles in Allem 382.

Gottmensch 243—246.
Gute, das, ontologisch 124. f. ethisch 195. das Gut 190.
Güte, göttliche 158. f. christliche Nächstenliebe in Bezug auf das Bedürfniß 324.
Hades 230. f. Zustand im H. 367.
Hang, sündige Richtung 203.
Heidenthum 30. 43. 54. 80.
Heil 116. 118. 232.
Herr, heidnischer Name 133. testamentischer das.
Herrlichkeit Gottes, hypostatisch 154.
Hurerei 312. 318.
Jaho 132.
Idol 40.
justitia rationis 218.
καθαρίζειν 282.
Kain 220 226.
Kanon 93.
Katechism 2. 3.
Kindertaufe 339.
Kindespflicht 294. 353
Kirche, Wortbedeutung 329. Begriff 328. Eigenschaften 330—336. Unsichtbare und sichtbare 333.
Kirchenzucht 342.
Knecht Gottes 174.
König, Christus 262. Pflicht des christl. Königs 362.
κτίσις 180. 361.
Lamech 315.
Laster, Begriff 214. Arten 215.
Leben, vita absoluta 131. βιὸς u. ζωὴ 192. Leben Jesu 247.
Lebensordnung, ascet. Begriff 303.
Lehramt, Grund und Nothwendigkeit 336.
Leib, nicht der Persönlichkeit an sich eigen, aber der Individualität 188. Etwas Gutes 189. 229. Last des Geistes 229 vgl. 189. Leiblichkeit des Mittelzustandes 367. Erlösung des Leibes 367.
Liebe, ontologisch 132. Vollkommene Selbstbewegung 293.
Logos 126. 165. 171.
Lösegeld 259.
Lüge 312. Nothlüge 313.
Manifestation, und Inspiration 71. vergl. 62.
Mantik 86.
Menschensohn 176.
Messias 78. 234.
Irdischer Messianism 237.
Metatron 153.
Michael 153.
Mission, Pflicht der Kirchlichkeit 343.
Mord 314.
Moseh, Seher Gottes 128.
θεράπων θεοῦ 175.
Mystik, Mysticism 32. Mystik des Sacramentes 336. f.
Mythus 45.
Name, Gottes 125. 133.
Werth des guten Namens 320.
Naturalismus 75. Natürliche Theologie 54.
νοῦς 380.
Offenbarung 5. Idee 59. Begriff 61. Momente: Ursprünglichkeit, Geschichtlichkeit, Lebendigkeit, Allmähligkeit 64—74.
Opfer, allgem. Begr. 260. Arten des Opfers im Tode Christi 261.
Pantheism 38.
Patriotism 327.
Pelagianism 205. f. 216.
Persönlichkeit 185. 187. Vergehen gegen die P. 309. Persönlichkeit Gottes 133. 170.
Pflicht, allgem. Begr 195. Einzige 294. Pflichtenlehre 308.
Polytheism 40. Dii Deaeque omnes 40. 56.
Prädestination, polemischer u. parakletischer Standpunkt des Dogma's 267. f
Prophet 86. Christus 249—251.
φύσει 48. 128. 208. 218. φύσις θεία 140.
Rationalismus 75.
Recht, göttliches 161. 194.
Rechtfertigung durch den Glauben 281. 287.
Reformation, Pflicht d. Kirchlichkeit 332. 343
Reich Gottes 111. Sein Gewaltleiden 271.

Religion, das Wort 7. Idee 5. 58. prima 101. Unterschiede 28. Active u. passive 29. Religionsgemeinschaft 43. Idee ders. 329.
Reue, Gottes 157. Menschlich-weltliche, verzweifelnde 287.
Sacrament 336. als pignus 337.
Satan 222. als Verkläger 227.
Schauen 17.
Schrift, heilige 90—96
Schuld, culpa und debitum 226.
Selbstheit 382. 383.
Selbstliebe 293. 308.
Selbstsucht, Erklärung der Sünde 202. f.
Sohn Gottes 173. 187.
Staat, Begr. 316. 356. Dreifach Verhältniß zum Christenthum 357.
Stellvertretendes Leiden, als jüd. Vorstellung 255. als christliche 257.
Strafe 227. f. Strafrecht des Staates 316. f. Todesstrafe 315.
Sünde, Begriff 202. erste 203. vergl. 197. Ursache ders. 201. Thatsünde 206. 214. Erbsünde 216. Stätige Sünde 208. Sünde wider den heiligen Geist u. zum Tode 272.
Sündenbekenntniß 291.
Symbol 47. Symbolik der Thatsachen des Anfangs und Endes der Welt 371
Symbolum apost. 93. 372.
System der christl. Lehre 1—5. 113. Progressive und regressive Entwicklung desselben 115.
τελειοῦν 282.
Testament, Verhältniß des A. zum N. 78. Absolute Religion im A. T. 79. Zwei Richtungen der Lehre von Gott im A. T. 143. Die Gerechten des A. T. 216 278.
Theism 56. 57. 169. Anm. 2.
Theodicee 185.
Theodidaskalie 330.
Theokratie, äußere u. innere 330. Absolute 382.
Theologie, bibl. 4. Natürliche 54. Theologische Sprache 15.
Theophanie 45. 127.
Tod, bibl. Begriff 224. Durch die Sünde 209. Vor der Sünde 229. Wohlthat 230. Die Buße ein Tod 258. vrgl. 287. Der andre Tod 378.
Tod Christi, seine Vollendung 251—255. Socinianische Ansicht 254. Höllenfahrt 376.
Tradition 92.
Tugend, allgem. Begriff 196. Tugendhaftes Leben 306. 322. Gemeine u. ungemeine T. 306.
Unbegrenzte, das, nicht das Absolute 149.
Unglaube, allgem. Begriff 30. Quelle des Aberglaubens 31. Unterschied von ἄπιστος u. ἀπειθής 272.
Union, Pflicht der Kirchlichkeit 343.
Unschuld, des christlichen Lebens 306. 309.
Unsterblichkeit 187. 229. 230. 380.
Unterthanspflicht 362.
Vater, als heidnischer und als testamentischer Name Gottes 172. Ontologisch 132.
Verdammniß, ewige 380.
Vernunftreligion 54—59.
Verschwendung, Gleichheit mit Geiz 321.
Versöhnung, Mitte der Erlösung 251. Unterschied von καταλλαγὴ und ἱλασμὸς 256.
Versuchung 201. Christi 237.
Vorbild, typus 87. ethisches in Christo 238. 248.
Wachen, ascet. Begriff 298.
Wahl, göttliche 266.
Wahlvermögen 193. 205. 269.
Weisheit, allgem. Begr. 152. Die Weisheit Gottes hypostatisch 152. f.
Weissagung, ihr Unterschied von der Vorhersagung 85—90.
Welt, ontologisch 180. ethisch 219. Weltentsagung 294. Weltbürgerlichkeit 327. Welt-Ende, dessen Nothwendigkeit 364. Philosophie desselben 364.

Wissen 17.
Wittwen- u. Waisenstand 355.
Wort Gottes 91. 95. s. Logos.
Werth der guten Worte 305.
Wunder, objectiv und subjectiv 83. 84.
Zwischenzustand 367.

III. Näher berücksichtigte oder erläuterte Stellen der heiligen Schrift.

	Seite.		Seite.
1 Mos. 2, 17. 3, 3. . .	225	Röm. 1, 19.	12
— 4, 14. 15. 23. 24. .	315	— 3, 25. 26.	162
— 8, 21. 9, 1. ff. . .	316	— 5, 12. f.	259
3 Mos. 24, 15. 16. . . .	273	— 7, 7. ff.	205
5 Mos. 24, 1—4.	351	— 7, 23.	209
Hos. 6, 7.	208	— 8, 19—22.	180
— 12, 8. 9.	310	— 13, 4.	315
(Buch d. Weish. 1, 2. . .	29)	1 Cor. 2, 6—16.	72
— — 7, 22. . .	142	— 6, 18.	312
— — 12, 16. . .	148	— 7, 10.	351
— — 13, 1. . .	12	— 7, 15.	352
— — 13, 4. 9. .	128	— 8, 5.	133
(Sirach 43, 31.	130)	— 15, 28.	382
— 48, 22.	127	2 Cor. 5, 4.	367
Matth. 10, 28. Luc. 12. 4. .	380	Ephes. 2, 3.	208
— 11, 12.	271	Phil. 1, 23.	366
— 12, 31.	273	1 Petr. 2, 13.	361
— 19, 8.	349	— 3, 19. 4, 6. . . .	376
— 23, 16—22. . . .	359	2 Petr. 1, 4.	140
Joh. 1, 1.	126	Jac. 2, 22.	283
— 4, 24.	132	Offenb. Joh. 20, 14. 21, 8.	378
— 14, 3.	367		

Bischöfliche Bibliothek Passau

Bei dem Verleger sind erschienen:

Predigten

in den Kirchen Wittenberg's gehalten

von

Dr. Carl Immanuel Nitzsch.

1819. Preis 1 Thlr. 8 Ggr. oder 2 Fl. 24 Kr.

Predigten

aus der Amtsführung der letztvergangnen Jahre

von

Dr. Carl Immanuel Nitzsch.

1833. Preis 1 Thlr. 16 Ggr. oder 3 Fl.

Predigten

aus der Amtsführung der letztvergangnen Jahre

von

Dr. Carl Immanuel Nitzsch.

Zweite Auswahl.

1838. brochirt, Preis 18 Ggr. oder 1 Fl. 21 Kr.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Nitzsch, Karl Immanuel

System der christlichen Lehre

Bonn 1839
Passau, Staatliche Bibliothek -- S BBP/07 DAA 5(4)
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11339348-5